

Mitbestimmte Trauer. Soziologie einer Sinnkonstruktion

Thorsten Benkel

»Der Tod eines geliebten Menschen [...] erfüllt mit dem Bewußtsein von Schuld; alles ungewordene Mögliche, alles Versäumte und der kleinste Fehler noch den man sich vorzuwerfen hat tritt zwischen den Gedanken an den Toten und einen selber – und oft war mir zumute, als ob ich ihn ermordet hätte, nur weil ich vielleicht dann gerade, wenn ich ihm hätte helfen können, nicht da war.«

(Theodor W. Adorno nach dem Tod des Komponisten Alban Bergs an dessen Witwe Helene, 16. April 1934)

Trauer kennt viele Schattierungen. Man kann traurig sein über das Ende einer Liebes- oder Freundschaftsbeziehung, darüber, dass der Urlaub zu Ende geht, man kann den Verlust von (Wert-)Gegenständen betrauern, und man kann in einer melancholischen Stimmung auch darüber traurig sein, dass die schönen Dinge des Lebens nicht so bleiben, wie sie sind, weil permanent das Alte vom Neuen abgelöst wird. Trauer kann sehr unterschiedlich verstanden und unterschiedlich verwendet werden; in diesem Buch steht aber ein spezifisches Trauerverständnis im Vordergrund, das – vermutlich – wohl auch die gängigste Deutungsvariante sein dürfte. Trauer soll hier verstanden werden als gesellschaftlich vermittelte, emotional transportierte Reaktion auf den irreversiblen, weil durch Tod verursachten (oder unmittelbar drohenden) Verlust eines Sozialpartners.

Etwas ›gesellschaftlich vermittelt‹ nennen bedeutet, die Mitwirkung des sozialen Umfeldes zu berücksichtigen; es geht nicht um menschenunabhängige ›Substanzen‹ oder ›Wahrheiten‹, die ›an sich‹ Bestand haben, sondern um Sachverhalte, die ›erst durch die Beziehung zu anderen real werden. Erst dadurch, dass Personen für, mit oder gegeneinander handeln, entstehen soziale Austauschprozesse, und erst dank solcher Prozesse ist ein Phänomen wie Trauer überhaupt greifbar. Trauer wird erlernt, Trauer wird (mit-)geteilt und Trauer ist ein Indikator für kulturelles Niveau. Es gibt Trauer nicht losgelöst von sozialen Beziehungen, sondern nur eingebettet in eine tragfähige, ordnungs- und gemeinschaftsstiftende Kultur.

Vor diesem Hintergrund soll nachfolgend konkret der Blick auf die sozi-
altheoretische und, damit verbunden, auf die handlungspraktische Dimen-
sion der Trauergestaltung gelegt werden. Im Sinne der zugrunde liegenden
qualitativ-empirischen Forschung ist ein besonderer Schwerpunkt die Fra-
ge nach den autonomen Mitwirkungsoptionen einzelner Akteure in der
bald mehr, bald weniger stark so empfundenen, aber in dieser Hinsicht
eben doch individualisierten Welt.

Theorie und Trauer

Zu trauern bedeutet heute, sich einen Weg zu suchen. Einerseits brauchen
Trauernde einen Weg, der sie in einem Tempo, das sie selbst vorgeben, wie-
der aus der Trauersituation herausführt. Ohne einen solchen Weg würde
die Trauer um eine geliebte Person sie permanent überwältigen, und sie
wären auch auf lange Sicht nicht imstande, ihrem Leben eine Alltagsrouti-
ne zu verleihen, in der der Verlust *nicht* das zentrale Thema ist. In der Trauer
gefangen, würden sich die Gefühle derjenigen Menschen, denen der
Weg aus dieser Gefangenschaft heraus fehlt, vermutlich durchaus von der
betrauten Person lösen. So paradox es klingen mag: Es ist vollstellbar
und kommt auch vor, dass man sich in der Trauer ›einnistet‹ und der Tote
in der Folge irgendwann nur mehr die Rolle eines ›Ausgangsmotivs‹ spielt,
welches die ursprüngliche Trauer ausgelöst hat – mehr nicht. Menschen,
die dies betrifft, haben sich gewissermaßen daran gewöhnt, mit und in der
Trauer zu leben – und sie können sich von dieser Empfindung nicht mehr
lösen. Ihre Trauer gibt ihnen Halt und Orientierung, sie ›steht fest‹, sie
wird von Außenstehenden sofort verstanden. Sie wurde über einen länge-
ren Zeitraum hinweg schleichend und unbewusst zur Normalität ge-
macht.¹

Die Trauer verwandelt sich in diesen Fällen also in etwas, was die trau-
ernde Person – von außen betrachtet, aber vielleicht auch ihrer eigenen
Ansicht nach – *definiert*; und zwar nicht nur für einen bestimmten Zeit-
raum, sondern potenziell für immer. Gerade dies ist doch schließlich die

1 Der paradox anmutende Vorteil, den dieser unbewusste Mechanismus mit sich
bringt, liegt darin, dass Trauerhaltungen von außen häufig unmittelbar erkennbar
und verständlich sind. Man kann an Trauer problemlos ›anschließen‹; man weiß,
dass ein respekt- und pietätvoller Umgang angebracht ist. Verstöße gegen diese so-
ziale Spielregel gelten als immenser Fauxpas. Trauer ist, wenn man diese Schlussfol-
gerung ziehen möchte, also der Auslöser eines eigenwilligen Kommunikationsmo-
dus‘ (Winkel 2002; dies. 2008).

emotionale Erfahrung beim Tode eines nahestehenden Menschen: Wie soll dieser Schmerz *jemals* vergehen, wie soll es *je wieder* eine unbeschwerter Alltäglichkeit geben können, nachdem geschehen ist, was geschehen ist? Wer der Trauer in diesem Sinne nachgibt, sich ihr anvertraut, sie umarmt und nicht mehr loslässt, der bedient sich der Trauer in gewisser Hinsicht ungefähr so wie einer *Ideologie* – denn auch Ideologien geben Nestwärme, sie spenden Trost durch tiefe Vertrautheit, und hat man einmal eine übernommen, wird man sie so rasch nicht mehr los.

Nicht bei allen, aber eben doch bei sehr vielen Toden kommen Trauernde in erzwungener ›Passivität‹ zu ihrer Rolle. Das gilt insbesondere bei Unfällen mit tödlichem Ausgang, bei Umweltkatastrophen mit menschlichen Opfern, bei Straftaten mit Todesfolge usw. Wer in diesen Zusammenhängen einen geliebten Menschen verliert, kann sich häufig nicht verabschieden, kann das Ende der sozialen Beziehung nicht vorab reflektieren, deshalb ist die damit verknüpfte Erfahrung, *in Todesnähe zu gelangen*, ein durch und durch passives Geschehen. Man hat es nicht gewollt – und doch ist es so gekommen.

Die Aufgabe, den Weg zu finden aus dieser tiefempfundenen, die ganze Lebenswelt fest einschnürenden Gefühlswelt wirkt wie eine aktive Handlung. Dieser Weg stößt Betroffenen, so scheint es zumindest, nicht schlichtweg zu – jedenfalls bei weitem nicht in dem Maße, in dem vielen Menschen die Konfrontation mit dem Tod zustößt. Inmitten der aufwühlenden Unübersichtlichkeit, in die Trauernde sich gestoßen fühlen, werden indes gesellschaftliche Mechanismen aktiviert, die auf lange Sicht das Heraustreten aus der Trauersphäre antreiben. Die Aktivität kommt vonseiten der Gesellschaft – während das betroffene Individuum dies wohl häufig als einen ›wie von selbst‹ ablaufenden Prozess erlebt. (Er wird also nur scheinbar durch eigene Handlungen selbst erzeugt.) Es gibt Rituale und andere Umgangsformen, die man selbst umsetzt, und die den Durchschlag der gesellschaftlichen Spielregeln begünstigen; aber es gibt keine von der Gesellschaft unabhängige und ihr vollständig entzogene Trauer.

An dieser Stelle lässt sich der Sinnbegriff ins Spiel bringen. In der Soziologie gibt es die Vorstellung, dass es eine ›oberste Wirklichkeit‹ gibt, nämlich die Alltagswelt. Neben ihr haben noch weitere Erfahrungsformen und -felder Platz. Ergänzend zur Alltäglichkeit gibt es also, mit anderen Worten, noch weitere *Sinnwelten*. Die Alltagswelt muss man sich vorstellen als den Inbegriff wiederkehrender Routinen, sie ist die Sphäre bekannter Abläufe und geteilter Vorstellungen, sie ist also jener Bereich, in der wir uns auch mit Fremden gut verständigen können, weil ›wir alle‹ das Konzept der Alltäglichkeit teilen und weil ›wir alle‹ verstehen, was gemeint ist,

wenn von alltäglichen Dingen die Rede ist.² Genau betrachtet, ist die Alltagswelt – die natürlich in unterschiedlichen Kulturen sehr unterschiedlich aufgebaut ist; bleiben wir daher beim Alltagsverständnis in Zentraleuropa – eine Zone, in der für sehr viele Menschen dieselben Sachverhalte, Geschehnisse, Gegen- und Umstände Sinn ergeben. Das gilt auch in die Gegenrichtung: Auf dem Territorium der Alltäglichkeit würden sich sehr viele Menschen, auch solche, die sich nicht vorab verständigt haben müssen, rasch darüber einig werden können, wenn blanker Unsinn vorläge.³

Der Begriff ›Alltagswelt‹ ist bewusst gewählt. Welt meint immer auch: *Sinn-Welt*; denn ohne ein geteiltes Verständnis oder Wissen darüber, was in dieser oder jener Situation Sinn ergibt (was also *sinnhaft* ist), kann auch keine plausible, über die subjektive Ansicht hinausgehende Vorstellung von ›Welt‹ etabliert werden (Berger/Luckmann 2004). Darüber nachzudenken, wirkt auf den ersten Blick sehr akademisch, denn tatsächlich leben ›wir alle‹ ja nun in einer solchen Welt – einem Lebensbereich, der für uns ganz überwiegend sinnhaft aufgebaut ist. Oder anders formuliert: Unsere Erfahrung von (›der‹) Welt ist eine von Sinnkonzepten gestützte. Wir erfahren die Welt nicht als ungeordnetes Chaos, sondern wir finden sie (übrigens schon im Augenblick der Geburt) als eine sinnhaft aufgebaute vor.⁴ Die Welt muss von uns nicht selbstständig mit Sinn gefüllt werden, weil

-
- 2 »Wir alle« steht dabei in Anführungsstrichen, weil sich im Alltag bekanntlich eben doch Abweichungen, Missverständnisse, Bewertungsunterschiede usw. einschleichen – und Menschen sich ja ohnehin niemals so sehr gleichen, dass sie die Dinge absolut identisch bewerten. (Dann müsste man schon identisch *sein*; vgl. Schütz 1972: 14.) Allerdings sind diese Reibungen in der Alltagswelt geringer als in Spezialkontexten, schon deshalb, weil an Spezialkontexten nicht jeder gleichermaßen partizipiert und nicht jeder über Mitwirkungskompetenzen verfügt. An das Konzept Alltag können hingegen sehr viele Menschen ohne größeren Aufwand und ohne größere Irritationen anschließen.
 - 3 Das muss natürlich noch nicht mit einer Wertung einhergehen – vielleicht ist das, was als Unsinn gilt, ja in Wahrheit ein belebendes Element, das etablierte Sinnmuster in Frage stellt und schon insofern selbst ›sinnhaft‹ ist. Der Philosoph Odo Marquard (1996: 33) jedenfalls meint: »Der Sinn – und dieser Satz steht fest – ist stets der Unsinn, den man lässt.«
 - 4 In gewisser Hinsicht *ist* die Welt gleichwohl recht chaotisch, zumindest im Lichte einer bestimmten Betrachtungsweise. Bei Max Weber taucht dieser Gedanke zu Beginn des 20. Jahrhunderts als »heterogene Mannigfaltigkeit« auf – ein Begriff, den der Philosoph Heinrich Rickert geprägt hatte. Laut Weber wird dieses real existierende Durcheinander dadurch abgemildert, dass aus diesem Malstrom der Unübersichtlichkeit heraus Menschen aktiv Sachverhalte mit »Kulturbedeutung« aufladen und sie dadurch gedanklich alleine stellen (vgl. Weber 1988: 174). Deshalb *wirkt* die Welt auf den ersten Blick nicht chaotisch, sondern geordnet: Verinnerlicht und

andere dies bereits für uns getan haben. Wir müssen allerdings lernen, und das ist schon kompliziert genug, diese Sinnkonzepte zu verstehen und mit ihnen so umzugehen, als seien sie ›die Wahrheit‹, als seien sie ›Tatsachen‹. Das erfolgt während des Prozesses, der gemeinhin *Sozialisation* genannt wird.

Es war der österreichische Soziologe Alfred Schütz, der die Ansicht vertrat, dass der Alltag die »ausgezeichnete Wirklichkeit« sei – das meint: die oberste, die Haupt-Wirklichkeit der Menschen (Schütz 1971a: 372).⁵ Daneben verortete Schütz sogenannte »Sub-Universa« (Schütz 1971b: 263ff.). Gemeint sind Felder, in denen sich Menschen zwar auch bewegen und miteinander, füreinander, vielleicht sogar gegeneinander agieren, mit dem Unterschied jedoch, dass in diesen ›kleineren Welten‹ ganz andere Sinnbestimmungen vorherrschen als im Alltag. Hier machen also buchstäblich ganz andere Dinge Sinn; und es gibt daher auch ganz andere Verständnisse von Unsinn. Schütz geht davon aus, dass die Alltagswelt nicht *über* allen gesellschaftlichen Bereichen steht und auch nicht jeder Umgangsweise von Menschen übergestülpt ist, sondern dass es außeralltägliche Felder gibt, deren Außeralltäglichkeit gerade darin zum Ausdruck kommt, dass in ihnen alternative Sinnvorstellungen existieren.

Darunter fallen Schütz zufolge solche unterschiedlichen Bereiche wie die Wissenschaft (wo Dinge geschehen, die – zumindest auf den ersten Blick – nur für Wissenschaftler, nicht aber für Außenstehende ›Sinn ergeben‹), die Welt spielender Kinder (die um sich herum die Zeit vergessen und ganz in ihrem Spiel aufgehen – was viele erwachsene Beobachter nicht nachvollziehen können) oder auch solche ›innerräumlichen‹ Areale wie etwa die starke Konzentration eines Menschen, der innbrünstig betet. Auch dies ist nicht für jeden Alltagsmenschen ›sinnhaft‹, sondern nur für manche, und auch für sie erschließt sich dieser spezifische Sinn der Gebets-handlung wohl dann am besten (vielleicht sogar *nur dann*), wenn sie selbst schon ähnliche Erfahrungen gemacht haben.⁶ Schütz' Überlegungen wurden von zwei Soziologen der Folgegeneration, die sich stark an seinem

kennengelernt werden zunächst vor allem diejenigen Partien der Welt, die von kulturellem Wert sind, eine gewisse Ordnung bzw. Struktur zugewiesen bekommen haben und weitgehend zweifelsfrei als ›sinträchtig‹ angesehen werden.

- 5 Schütz floh vor den Nationalsozialisten in die USA und schrieb von da an seine Texte auf Englisch; im Original ist daher vom Alltag als der »paramount reality« die Rede.
- 6 Ganz zu schweigen von denjenigen, die zwar – äußerlich betrachtet – beten, die also die körperliche Haltung einnehmen, die notwendigen Gesten durchführen usw., aber innerlich nichts von dieser alternativen Sinnbestimmung spüren. Sinn

Werk orientiert und zum Teil bei ihm studiert haben, erweitert und verfeinert. Peter L. Berger und Thomas Luckmann, auch sie Emigranten, haben sich 1966 in ihrem Buch *The Social Construction of Reality* intensiv mit dem Spannungsverhältnis von Alltag und, wie sie schreiben, den »Subsinnwelten« befasst, in denen andere Bedingungen herrschen. Bemerkenswert ist, dass man sich in einer solchen Sinnwelt auch dann befinden kann, wenn hinsichtlich der Rahmenbedingungen (Umfeld, Ort usw.) alles ist »wie immer«, also alles so ist, wie es normalerweise im Alltag ist. Das mag überraschen, ist aber durchaus plausibel: Wissenschaft betreiben, spielen, beten usw. kann ich weitgehend ortsunabhängig, solange nur mein Bewusstsein entsprechend justiert ist.

In dieser soziologischen Traditionslinie, einer von vielen, und noch dazu einer, die nicht ohne Kritik geblieben ist, weil sie das Bewusstsein so stark in den Vordergrund rückt – und den vermeintlichen Zentralgegenstand der Soziologie, die Gesellschaft, zu vernachlässigen scheint –, sind durchaus philosophische bzw. phänomenologische Elemente eingearbeitet. Wer seine Gesellschaftsanalyse lieber als Ansammlung statistischer Werte betreibt, könnte vor dieser, wie manchmal formuliert wird, sozialphänomenologischen Sichtweise zurückschrecken. Für Untersuchungen zu Phänomenen, die zwar von großer gesellschaftlicher Tragweite sind, die sich aber zugleich vorrangig im Bewusstsein abspielen (oder dort abzuspielden scheinen), ist dieser theoretische Zugriff jedoch überaus brauchbar. Er geht letztlich zurück auf Edmund Husserl, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts Überlegungen zum Wesen des Bewusstseins anstellte und zu der Erkenntnis kam, dass Menschen nicht schlichtweg ein Bewusstsein haben – sondern immerzu über ein Bewusstsein *von etwas* verfügen (Husserl 1993; vgl. näher Ogawa 1991). Es ist unmöglich, den Geist einfach schweifen zu lassen – er greift sich immerzu Inhalte, er verarbeitet Material, er bedient sich der Impulse aus der sozialen Umwelt. Man kann Menschen zwar bekanntlich nicht in den Kopf schauen, aber man kann wissen, dass das Bewusstsein, und daraus abgeleitet das Denken und das Wissen, so funktioniert.

ist, wie dieses Beispiel zeigt, nicht einfach eine Angelegenheit des Tuns, sondern auch und gerade eine Sache der inneren Einstellung.

Tragische Aktivitäten

Neben dem Alltag stehen, wie gesagt, andere Wirklichkeiten. Lässt sich nicht auch die Trauer als eine solche Subsinnwelt verstehen? Ist nicht das Trauern mehr als nur ein ›Umstand‹? Ist es nicht eine Situation, ein Prozess, ein Handlungszusammenhang, bei dem das, was im Alltag sinnvoll war, nicht mehr gilt – oder zumindest in stark abgeschwächter Form? Und ergeben sich nicht umgekehrt im Trauern andere Sinnhaftigkeiten, die zuvor undenkbar waren oder die nicht thematisiert worden sind, weil sie eben – auf dem Boden der ›obersten Wirklichkeit‹ des Alltags – buchstäblich bislang ›keinen Sinn‹ gemacht haben? Mit Schütz und Berger/Luckmann kann diese Auffassung zweifellos vertreten werden. Das gilt umso mehr, als Schütz, u.a. in Anlehnung an den berühmten dänischen Religionsphilosophen im 19. Jahrhundert, Søren Kierkegaard (dessen Name im Dänischen übrigens ›Kirchhof‹ bedeutet), davon spricht, dass die Alltagswelt in Richtung Subsinnwelt auf zwei Wegen verlassen wird: durch einen *Sprung* oder durch einen *Schock*.

Üblicherweise werden Subsinnwelten, wenn sie einmal ›betreten‹ wurden (das sollte, wie gesagt, nicht wörtlich verstanden werden), auch wieder verlassen, weil man früher oder später wieder zurück in die Alltagswelt gleitet. Ein Beispiel: Egal, wie lange oder hart das Party-Wochenende gewesen sein mag, für sehr viele derjenigen, die sich in diesem Kontext gezielt eigenwilligen Sinnbestimmungen ausgesetzt haben, um der ›Normalität‹ zu entfliehen, beginnt am Montagmorgen eben doch wieder die Alltagsroutine – mit ihrem Trott, aber eben auch mit ihrer inneren Ordnung und Stabilität. Man muss die Alltagswelt wieder zulassen; es bleibt einem ja kaum eine Wahl. Die Party mag zwar durch Musik und Tanzen, durch eine gute Zeit mit Freunden, durch neue Bekanntschaften und nicht selten durch den Konsum von Alkohol und anderen Drogen sehr anders sein als der Alltag, die Übergänge sind dennoch fließend. Es liegt kein Kulturschock vor, wenn man freitags abends, nach einem Tag im Büro, an der Uni oder in der Schule, den abgedunkelten, mit lauter Musik durchschallten Club-Raum betritt und mit den seltsamen Körperregungen der oft alltagsuntypisch gekleideten Diskobesucher konfrontiert wird.⁷ Denn das, was einen dort erwartet, kennt man. Man kann die eigenwillige Sinnstruk-

7 So denkt man allenfalls beim allerersten Mal; und selbst das ist unwahrscheinlich, schließlich geht dem ersten Besuch meistens eine nähere Beschäftigung mit der Idee der Disko voraus, und außerdem bereiten mediale Erfahrungen darauf vor, was man erwarten darf. Der tatsächliche erste Diskobesuch wird dann zum Initiationsmoment, zu einer Art ›Einweihung‹ – die einen von den Uneingeweihten, noch

tur des Clubs aufgrund früherer Erfahrungen und dank der Planung und des Austauschs mit anderen voraussehen. Üblicherweise ist man entsprechend auf ungewohnte, aber eben nicht ganz fremde ›Sinnangebote‹ vorbereitet. Das gelingt vor allem deshalb, weil klar ist, dass auch die schönste Party einmal endet. Kein Club der Welt feiert ewig, deshalb bleibt der Alltag Sieger. Es wäre wohl selbst für die begeisterungsfähigsten Besucher ein Horrorszenario, Teilnehmer einer unaufhörlichen Party zu sein (und spätestens dann wäre Drogenkonsum mehr als verständlich!). Tatsächlich aber fordert der Alltag schon deshalb seinen Tribut, weil das Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung nicht aufrechterhalten werden könnte, wäre diese Subsinnwelt nicht in einem relativ engen zeitlichen Raster verortet. Damit ist *nicht* gemeint, dass Clubs nur zu bestimmten Zeiten geöffnet haben, sondern vielmehr, dass entsprechende Veranstaltungen und Räumlichkeiten von einzelnen Besuchern eben nur zu bestimmten (Lebens-)Zeiten aufgesucht werden.

Und mehr noch: Der Alltag ist eigentlich immer mit dabei. Solche zentralen gesellschaftlichen Einrichtungen wie die *Sprache* oder die *Geltung von Institutionen* bleiben auch dann erhalten, wenn die Sinnwelt des Alltags weicht und die besondere Sinnwelt der Diskothek sich um einen schließt. Denn auch in der Subsinnwelt wird (für gewöhnlich) jene Sprache verwendet, mit der man sich im Alltag verständigt; dieselben Vokabeln stehen hier für dieselben Dinge.⁸ Das erleichtert es, von der einen in die andere Sphäre zu gleiten – und es erleichtert sukzessive auch die Rückkehr in die Routine. Und auch in Subsinnwelten wie eben der Diskothek sind institutionelle Ansprüche noch gültig, d.h. der Personalausweis ist nach wie vor ein Identitätsbeleg, die Bestimmungen von Ämtern und Behörden gelten in diesem Rahmen unvermindert, und die Polizei hat auch dann, wenn eine alternative Sinnkonstruktion vorliegt, das Durchgriffsrecht, das sie im Alltag besitzt. So gesehen, ist die Subsinnwelt mit dem Alltag recht

Ahnungslosen, noch Erfahrungslosen (etwa jüngeren Geschwistern) abgrenzt. Das Lachen über deren Unwissenheit ist da, wo es vorkommt, letztlich ein Ausdruck der Erleichterung darüber, dass man das *eigene* vormalige Nichtwissen durch Erfahrungen und leibhaftigen Wissenserwerb einzutauschen wusste.

8 Es gibt natürlich durchaus Spezialvokabular, Geheimsprache usw., z.B. in der Sinnwelt des Sado-Masochismus, des Gefängnisses, in Jugendcliquen oder in hochspezialisierten Nischenfeldern. Entsprechende Codierungen werden dort im Sinne einer Stellvertretung bzw. einer situationsnahen Präzisierung der ›eigentlichen‹ Sprache verwendet, also nicht als Ersatz, sondern eingebettet in den verinnerlichten Sprachwissensbestand.

eng verbunden. Sie ist jedenfalls nicht etwas gänzlich anderes; sie ist kein von den Spielregeln der Gesellschaft isolierter Planet.

Diejenigen Subsinnwelten, die durch einen Sprung betreten bzw. verlassen werden können, müssen – dies legt schon die Begriffswahl nahe – als Alternativen zur Alltagswelt angesehen werden, welche man bewusst und gezielt aufsucht. Wie bei einem Sprung vom Drei-Meter-Brett im Schwimmbad oder einem Sprung im sportlichen Kontext sind diese Sprünge *Aktivitäten*. Bei diversen Subsinnwelten sind die Sprünge eingeraht von konkreten Übergangshandlungen (im Fall der Diskothek: durch die Kleiderwahl, den Eintritt in die Location, das Akzeptieren der clubeigenen Regularien, etwa das geordnete Warten auf den Einlass, das Sich-Taxieren-Lassen durch die Türsteher usw.). Ähnliches gilt für die genannten Beispiele von Schütz: In den Wissenschaftskontext ›springt‹ man sicherlich nicht ohne Absicht, das Spielen wird gezielt vorgenommen, und auch ein Gebet erfolgt fraglos intentional. Ein *Schock* hingegen muss als passives Geschehen gedeutet werden. Der alltägliche Sprachgebrauch legt bereits nahe, dass es nicht um beabsichtigte Ausnahmen vom Alltag geht, sondern um erlittene Situationsumbrüche.

Vor diesem Hintergrund soll die Erfahrung des Verlustes einer nahestehenden, einer geliebten Person als Aufenthalt in einer Subsinnwelt bezeichnet werden, die häufig (wenn auch gewiss nicht in jedem Fall) durch eine Schockerfahrung erlebt und die gemeinhin als Trauer umschrieben wird. Trauer findet da statt, wo das Lebensende sich als Grenzüberschreitung heraus gestellt hat. Nicht *man selbst* macht diese Erfahrung; sondern man bezeugt das Geschehen an anderen. Es sind also Konfrontationen mit »räumlichen und zeitlichen Schranken« für *eigene* Erfahrungen, die die Trauer kennzeichnen (Schütz/Luckmann 2003: 625). Die Erfahrung des Sterbens und Gestorbenseins ›gehört‹ jemand anderem. Gewiss: Wenn ein Mensch nach langer Krankheit verstirbt, kann dieses Ende etwas Erlösendes haben. Die emotionale Einstellung der Hinterbliebenen dürfte dennoch Trauer sein, diese Trauer ist aber nicht unbedingt ›schockartig‹, weil es eine Frist der emotionalen Vorbereitung gegeben hat. Dennoch kann selbst ein antizipiertes Lebensende dann, wenn es erfolgt ist, einen Schock auslösen. Es gibt für diesen Vorgang keine verbindlichen, stets wiederkehrenden Muster.⁹

9 Besonders deutlich zeigt sich dies an Fällen ›irrtümlicher‹ Trauer; etwa dann, wenn ein lange vermisster, tot geglaubter und vielleicht sogar für tot erklärter Mensch sich als lebendig herausstellt. Die empirischen Fälle dürften selten sein, prominente Beispiele wie der Entführungsfall Natascha Kampusch fallen einem rasch ein.

Viele der Umstände und Orientierungspunkte, die im Alltag wie selbstverständlich funktioniert haben, sind auch dann noch vorhanden und identifizierbar, wenn man trauert. Aber sie können diese Funktion nicht mehr übernehmen, weil die emotionale Überwältigung zu groß ist, was letztlich das oben Angesprochene bedeutet – nämlich, dass sie nunmehr im wahrsten Sinne des Wortes ›keinen Sinn mehr machen‹. Etwas genauer betrachtet ist der Verlust eines Menschen womöglich auch der Verlust eines konkreten ›Sinnankers‹, insofern dieser Mensch eine Stütze zur Alltagsbewältigung gewesen sein mag. Sein Tod ist dann ganz unmittelbar ein AlltagsEinsturz. Es ist ein schwacher, vermutlich sogar überhaupt kein Trost, zu erfahren, dass die Sinnwelt der Trauer – wie (fast) alle Sinnwelten – irgendwann einmal überleitet wird zur Rückkehr in den Alltag.¹⁰ Selbst das oben beschriebene Einnisten in die Trauer ist hiergegen kein Widerspruch, weil die Option der Alltagsrückkehr ja – wenigstens von außen betrachtet – nach einem gewissen Zeitraum durchaus besteht. Die schwierige Aufgabe liegt darin, zu klären, wann dieser Punkt im Einzelfall vorliegt – pauschale Vorschläge zu den Zeitstrukturen des Trauerns helfen hier nicht weiter.

Argumentiert man, dass Trauer bewältigt werden muss, hört sich das wiederum nach eigenen Aktivitäten an, um den – in der Metapher gespro-

Trauer kann auch losgelöst von einem Todesfall, genauer: vom Vorliegen einer Leiche erfolgen. Die über 240 Fluggäste und Crewmitglieder von MH 370, einem seit März 2014 verschollenen Flugzeug der *Malaysia Airlines*, befinden sich hinsichtlich der Trauer ihrer Angehörigen im Stadium des Verschwundenseins. Die Hoffnung auf ein Wiedersehen dürfte gering sein, ist aber (noch) nicht ausgeschlossen (Benkel 2018a). Solche Beispiele werfen die – hier aber nicht näher verfolgte – Frage auf, ab wann in der gesellschaftlichen Sichtweise legitim getrauert werden ›darf‹ und, im Kontrast dazu, getrauert werden ›soll‹.

- 10 Die Einschränkung, dass sie lediglich für ›fast‹ alle Sinnwelten gilt, muss deshalb gemacht werden, weil es schon im Kanon der Sinnwelten von Schütz Beispiele gibt, die von länger anhaltender Dauer sind. Schütz spricht beispielsweise vom Wahnsinn (vgl. Schütz 1971b: 266). Einmal davon abgesehen, dass dies heutzutage nicht mehr dem adäquaten Sprachgebrauch entspricht: Ein Mensch in einer psychologischen Ausnahmesituation kann darin über einen langen Zeitraum verharren; und dann hat die Sinnwelt gewissermaßen den Stellenwert der Alltagswelt übernommen, indem sie sie verdrängt hat. Ähnliche Mechanismen sind vorstellbar beim Eintritt in neue religiöse Bewegungen, die beispielsweise Weber noch Sekten nannte: Auch dabei kann eine hochspezifische, mit vergleichsweise wenigen Menschen geteilte, aber für viele sehr ›alltagsuntaugliche‹ Lebenssituation auf Dauer gestellt werden (mit dem Unterschied, dass dies in diesem Zusammenhang absichtsvoll geschieht). Die interessante Frage ist, welchen Einfluss in diesen beiden Fällen das hintergründige ›Lauern‹ der Alltäglichkeit dennoch ausübt.

chen – ›Rück-Sprung‹ in die Alltagswirklichkeit zu schaffen. Mein Vorschlag ist, in diesem Zusammenhang von *tragischer Aktivität* zu sprechen, weil es einerseits schmerzhaft und problematisch ist, aus der Trauer-Situation wieder heraus zu springen in eine nicht immer besonders tröstliche, nicht immer verständnisvolle Alltagsumwelt. Andererseits läutet diese Aktivität ein Weitermachen in der Gesellschaft der Lebenden ein, der tragischerweise die verstorbene Person – der man in der Trauer unzählbar viele Gedanken gewidmet hat – nicht mehr angehört. Und schließlich ist die Aktivität tragisch, weil sie tatsächlich weniger Aktivität und mehr Passivität beinhaltet, als vielen Menschen klar sein dürfte.

Wie schon gesagt: Dass Trauer überleitet in Alltäglichkeit, ist für Trauernde keine einfache Vorstellung. Denn in dem Moment, in dem Trauer empfunden wird, ist sie die allerrealste Wirklichkeit, und kaum ein Bestandteil der Alltagswelt scheint gewichtig genug, diese Wirklichkeit an die Seite zu verdrängen. Vermutlich geschieht dies am schnellsten in jenen Fällen, in denen Menschen in Trauer ältere Menschen oder Kinder zu versorgen haben, insbesondere kleine Kinder. Diesen Kindern fehlt das Eigenverständnis für das Verhältnis von Alltag und Subsinwelt, über das erwachsene bzw. herangewachsene Menschen implizit verfügen, weil Letztere dieses Verhältnis in unzähligen Situationen ›erlebt‹ haben – auch wenn sie sich dessen häufig nicht bewusst sind.¹¹ Wer andere Personen zu versorgen und zu betreuen hat, ist in der schwierigen Lage, einen in seiner Routiniertheit ungebrochenen Alltag ›aufzuführen‹, ohne subjektiv Alltäglichkeit empfinden zu können. Im herkömmlichen Sprachgebrauch heißt es dann, man müsse eben ›funktionieren‹.

Gemeinschaft, Individualität und Destabilisierung

Das Wort ›funktionieren‹ deutet an, worauf es auf dem Boden der Alltagswelt ankommt. In einer Gesellschaft und Kultur, die auf Pluralität und Individualität aufbaut, erfüllen Menschen sehr unterschiedliche Aufgaben und Funktionen. Kaum jemand kann alle Aspekte und Elemente seines Lebens überschauen oder organisieren. Die Lebensmittel kommen aus dem Supermarkt, in dem man selbst nicht arbeitet, die Wäsche wird von einer Maschine gereinigt, die man selbst nicht gebaut hat, das Geld kommt von einer Einrichtung, die man selbst nicht gegründet hat, und die Strafe

11 Berger und Luckmann (2004: 16) formulieren es so: »Wenige befassen sich mit der theoretischen Interpretation der Welt, aber alle leben in einer Welt.«.

für Fehlverhalten im gesetzlichen Sinne wird von Personen ausgesprochen bzw. durchgesetzt, die man selbst nicht in ihr Amt gesetzt hat. Einzelne Akteure üben vor dem Hintergrund dieser *funktionalen Differenzierung* diverse Funktionen aus: Sie können Staatsbürger sein (das sind sehr viele), Steuerzahler (schon weniger), sie können zur aktiven oder passiven politischen Wahl befähigt sein, sie sind Konsumenten, Partner, Kollegen und Familienmitglieder, sie gestalten im Kleinen Gesellschaft mit und werden ihrerseits von der Gesellschaft ›gestaltet‹. Besonders exponiert sind diejenigen Funktionen, die mit dem Beruf einhergehen. Einen Beruf ausüben bedeutet mehr, als schlichtweg seine Arbeitskraft und Lebenszeit zu verkaufen. Welchen Beruf jemand ausübt, ist weder Zufall, noch zwingende Notwendigkeit. Die Berufswahl ist abhängig von einem komplexen Geflecht aus Bedingungen und Möglichkeiten, und das gilt noch stärker für Faktoren wie den Berufserfolg, für das erwirtschaftete Gehalt, für das mit der Berufstätigkeit verbundene Prestige und für einige weitere Aspekte. Eine funktional differenzierte Gesellschaft bringt für bestimmte Berufsbereiche eine große Nachfrage mit sich – etwa in den Feldern Behörden/Angestelltenwesen/Bürokratie und Verwaltung. Andere Berufe muten dagegen geradezu exotisch an, weil auf den ersten Blick unklar ist, wofür die Gesellschaft sie ›braucht‹ – wozu, beispielsweise, braucht man Byzantisten? (Und ja, manche fragen natürlich auch: Wofür braucht man Soziologen?) Es dürfte nicht überraschen, dass eine sehr persönliche Berufswahl – eine, die den eigenen Interessen entgegenkommt – in einer funktional differenzierten Gesellschaft geradezu wie ein luxuriöser Anspruch wirkt. Emile Durkheim, einer der Gründerväter der Soziologie, bevorzugte es, statt von Interessen von ›Leidenschaften‹ zu sprechen. Mit diesem Begriff wird der Kontrast in seiner Schärfe deutlich. In einer Gesellschaft wie der zentraleuropäischen Gegenwartsgesellschaft muss die soziale Architektur, muss der Aufbau des gemeinschaftlichen Zusammenlebens gesichert werden, und dies funktioniert umso schlechter, je persönlicher – man könnte auch sagen: je egoistischer – die Berufsentscheidung jedes einzelnen ausfällt. Wenn alle einzig und allein das täten, was sie sich in ihrem Inneren wünschen, wohin also ihre persönliche Leidenschaft sie treibt, wären sehr viele Posten, die zum Funktionieren der Gesellschaft notwendig sind, unbesetzt. Einige Berufstätigkeiten wären nach wie vor begehrt, andere gar nicht mehr. Und viele würden das Heil für ihre Leidenschaft ohnehin gewiss anderswo suchen, als im Bereich der Arbeit.

Eine derart radikalindividualisierte Gesellschaft würde nicht funktionieren. Sie wird auf dem politischen Parkett von niemandem versprochen, und sie scheint auch nicht von vielen Menschen angestrebt zu werden. Das ist zunächst einmal erstaunlich: Wer würde schließlich nicht gerne die ei-

genen Leidenschaften ins Zentrum seiner Aktivitäten stellen wollen? Offenkundig gibt es eine recht starke Übereinkunft – aller Individualisierung und allen unterschiedlichen Werthaltungen zum Trotz –, dass das Zusammenleben in einer komplexen Gesellschaft den Menschen Zugeständnisse abverlangt. Für diejenigen, denen diese Einsicht von selbst nicht kommt (wobei ›von selbst‹ stets meint: indoktriniert durch Sozialisation und Erziehung, also vermittelt durch die Gesellschaft), gibt es mehrere Steuerungsinstrumente, um sie zumindest auf der beruflichen Ebene dazu zu bewegen, eine Funktion zu übernehmen, die – mehr oder weniger – dem Erhalt der Gesellschaft dient (auch wenn die konkrete Tätigkeit möglicherweise nicht den Eindruck macht, als täte sie das). Diese Instrumente wären nicht notwendig, hätte sich an verschiedenen historischen Punkten nicht immer wieder gezeigt, dass der Mensch ein Kollektivwesen ist (schon Aristoteles nennt ihn im 4. Jahrhundert vor der modernen Zeitrechnung in seiner *Politik* ein ›zoon politikon‹, ein Gemeinschaftswesen). Soziologisch relevant ist, dass sich Gemeinschaft und Gesellschaft unterschiedlich fassen lassen. Die Differenzierung geht auf das 19. Jahrhundert zurück und beschreibt, kurzgefasst, den Unterschied zwischen eher zweckmäßigen, notgedrungenen, mechanischen Abläufen und eher solidarischen, organischen Zusammenhängen (vgl. Tönnies 2017, erstmals 1887). Gesellschaftlich sind beispielsweise Konsumsituationen oder eben berufliche Kontexte (man kann sie sich mitunter nicht aussuchen; man kann oft selbst nicht steuern, was zu tun ist, und schon gar nicht, wer einem vorgesetzt ist oder wer die Kollegen sind). Gemeinschaften sind Familien, Partnerschaften usw., die wesentlich stärker eigenständig mitgestaltet sind und deren Zusammenhalt auf ganz anderen Prinzipien beruht als etwa die Arbeitsteilung im Berufsalltag. In der Realität überlagern sich diese beiden Formen häufig. Essenziell ist, dass es in beiden Fällen um Kollektivität geht – das autonome, verzelte Ich ist folglich eine Gestalt, die nur inmitten dieser stabilen kollektiven Rahmungen zum Vorschein kommen kann.

Nun lässt sich leicht einwenden, dass es Menschen gibt, die zurückgezogen leben und deren Gemeinschaftsinteressen gering ausgeprägt sind (während sie, im Sinne der eben vorgestellten Unterscheidung, vermutlich durchaus Gesellschaftsinteressen haben dürften, schließlich müssen auch sie konsumieren, Einnahmen generieren, usw.). Doch deren Ich-Verständnis, dass sie, sei es absichtlich oder durch Umstände verschuldet, von anderen Personen trennt, ist gleichfalls etwas sozial Vermitteltes. Ganz und gar

losgelöst von Mitmenschen operiert niemand.¹² Und eben deshalb gibt es Prämissen, die für die Funktionsweise des Gemeinschaftswesens notwendig sind. Das Berufswesen mit seiner Melange aus Wahlfreiheit und Zwangsmechanismen gehört dazu; es soll aber an dieser Stelle nur als Beispiel für das Verhältnis von Kollektiv und Individuum fungieren.

Ab und zu, das mag häufig situationspezifisch sein, sind Menschen innerhalb des Kollektivs auf eine andere Weise nicht sonderlich ›gesellig‹ – dann nämlich, wenn sie inmitten funktionierender Strukturen auf eigene Vorteile bedacht sind. Egoisten sind nicht automatisch Einzelgänger, sie verfolgen aber – in bestimmten Momenten – eine subjektive Agenda. Vermutlich sind alle Menschen mehr oder weniger egoistisch. Egoismus ist mit Individualität schon insofern verbunden, als egoistische Bestrebungen immerzu spezifisch sind; sie hängen von Gelegenheiten und Ausgangslagen, vor allem aber von Durchsetzungschancen ab. Durkheim spricht (wie andere auch) mit einer etwas anderen Akzentuierung von ›Individualismus‹. Aber auch egoistische Einstellungen sind sozial angelegt. Sie mussten im Laufe von Jahrhunderten überhaupt erst entwickelt werden, denn das autonome Ich und das mündige Selbst sind im Wesentlichen neuzeitliche Erfindungen. Sie sind sozusagen Scheinfiguren des modernen Alltagslebens: Vollständige Eigenständigkeit gibt es empirisch nicht, aber als Ideal ist der Gedanke populär.

Die Erfindung des Ichs bzw. die Erfindung der Autonomie lässt sich übrigens am Beispiel der Bestattungskultur demonstrieren. Im späten Mittelalter nimmt die Kultur der individualisierten Sterbe- und Begräbnisszenarien – inklusive persönlich gefärbter Leichenpredigten – an Fahrt auf. Die Rede ist von ›Sterbekünsten‹, von *artes bene moriendi* – in den zweifelhaften Genuss dieser Wertschätzungsrituale kommen jedoch nur Leichen von Rang und Namen. »Trauer wird zum Element höfischer Zeremonie«, und für Gräber bedeutet dieser Wandel, dass sie »eine prunkvolle Zelebration von Memoria« betreiben, um der Erinnerung an diesen einen besonderen Menschen willen (Kiening 2003: 295). Wesen und Charakter, oder deren

12 Max Scheler, auch er einer der frühesten Exponenten der Soziologie, hat einmal notiert, dass selbst Robinson Crusoe, der auf einer verlassenen Insel gestrandete Romanheld, nicht außerhalb gemeinschaftlicher Bezüge steht – schon deshalb nicht, weil er von bestimmten Menschen vermisst wird, und insbesondere deshalb, weil er *in der Erinnerung* die Gemeinschaft nach wie vor ›bei sich trägt‹. Selbst wenn Robinson nie in einer Gemeinschaft gelebt hätte (was kaum vorstellbar ist), wäre sein davon also vollständig unabhängiges Ich doch nur denkbar, wenn man die Gemeinschaft als Gegenpol miteinbezöge (vgl. Michalski 1997: 54).

Anschein, wurden von nun an mit dem schicksalhaften Todesgeschehen als solchem zusammengedacht und -gebracht. Diese etwa im 15. Jahrhundert entstehende Tradition lässt den Durchschnittsterblichen jedoch außen vor. (Noch Wolfgang Amadeus Mozart wurde etwa dreihundert Jahre später in einem Massengrab verscharrt.) Wer nicht mit einer herausragenden Adels- oder Klerikalfunktion gesegnet war, war in dieser Zeit vor allem ›Gattungsangehöriger‹: Mensch ja, aber eben kein spezifischer.¹³ Man war in Gemeinschaft und Gesellschaft verstrickt, stach aber nicht durch individualistische Haltungen hervor; man lebte vielmehr ganz im Sinne kollektiver Richtlinien, die den meisten Menschen – bis auf die wenigen Privilegierten an der Spitze der Hierarchie – Vorgaben jenseits ihrer individuellen Person machten.

Es ist aufschlussreich, diesbezüglich die Einstellungen archaischer Kulturen zu recherchieren. Die Vorstellung, dass ein von der Gruppe unabhängiges Ich existiere, das zudem in jedem einzelnen Gruppenmitgliede, gilt hier als eine geradezu übergeschnappte. Dennoch: »Der Tod eines Menschen verursacht für alle Eingeborenen der Ostküste Neuguineas eine große und lang währende Gleichgewichtsstörung«, schreibt der berühmte Anthropologe Bronislaw Malinowski über seinen Aufenthalt beim Volk der Trobriander im westlichen Pazifik. Dies aber vor allem deshalb, weil dieser Tod eine »ungeheure Erschütterung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Gesellschaft« mit sich bringt (Malinowski 1922: 490). Mitglieder dieser Gesellschaft, und gerade solche, die sich um den Erhalt des Lebens- und Glaubensstandards auch angesichts äußerer Bedrohungen verdient gemacht haben – in diesem Zusammenhang vorrangig erwachsene Männer –, werden also selbst in einer weitgehend individualitätsfreien Welt betrauert. Ihre Leistungen waren im Rückblick allerdings keine individuellen. Der französische Ethnologe Lucien Lévy-Bruhl bescheinigt sogenannten Urvölkern Folgendes: »Das Individuum gilt bei ihnen als solches viel weniger als bei den höher stehenden Völkerschaften, und doch scheint

13 Der französische Autor Michel Foucault hat die Entdeckung der Individualität – entgegen populärer Vorstellungen vom Sieg der persönlichen Freiheit, der sich darin ausdrücke – als eher ambivalenten Fortschritt bezeichnet. Wer Individuum ist, so Foucault, dem können Verfehlungen und Abweichungen *persönlich* zugerechnet werden. Am Beispiel eines Kriminalfalles aus dem 19. Jahrhundert demonstriert er, dass im extremsten Fall eine Straftat somit von ihren sozialen Begleitumständen losgelöst werden kann: ganz so, als sei das Individuum, vereinzelt und dadurch losgelöst von gemeinschaftlichen Bindungen, für sein Schicksal folglich ganz alleine verantwortlich (Foucault 1975). Individualität steht jedoch nicht für die Auslöschung sozialer Bindungen, sondern allenfalls für neue Betrachtungsweisen, die auf diese Bindung angelegt werden können.

der Tod eines Erwachsenen ihnen ein viel wichtigeres Ereignis zu sein und eine viel tiefere Ergriffenheit auszulösen als bei uns. [...] Es ist das Fortbestehen der ganzen Gruppe, das bedroht und gefährdet erscheint. [...] Der Todesfall hat ihr einen Teil ihrer Substanz geraubt.« (Lévy-Bruhl 1956: 234f.) Das betrauerte Individuum ist hier also lediglich eine Stellvertretungsfigur für die Gemeinschaft selbst. Man kann für diese archaische, früher primitiv und vorzivilisatorisch genannte Welt, zumindest für viele der näher untersuchten Volksgruppen, also festhalten: Wenn ein Mensch stirbt, »trifft der Tod nicht nur seine Angehörigen, sondern die ganze Gesellschaft.« (Lévi-Strauss 1979: 225)

Es dauert nur einen Gedankensprung, um wieder zurück in der Gegenwart zu landen. In den individualisierten Gesellschaften der westlichen Welt wird anders getrauert und anders erinnert (Benkel 2017a). Es gehört heute zum guten Ton und zur Ritualerwartung dazu, dass Leichenpredigten, wenn es nicht bereits Abschiedsworte eines säkularen Trauerredners sind, Leben und Denken der verstorbenen Person angemessen würdigen (oder zumindest so tun). Dank sozialer Wandlungsprozesse hat die Vorstellung vom persönlichen Sterben, Totsein und Bestattetwerden Allgemeingültigkeitscharakter angenommen. Die Idee der gegenseitigen Abhängigkeit von Mitgliedern innerhalb einer Gemeinschaft zum Zweck der Garantie dieser Gemeinschaft ist damit aber nicht ausgestorben. Die erwähnten Steuerungsmechanismen beweisen es – und erst recht die Üblichkeiten des Trauerns. Wäre es nämlich anders, würde im Todesfall ein kurzes Abschiedsritual ausreichen, um die Verstorbenen aus der Gemeinschaft »auszutreiben« – und die Leichen könnten wie Abfall behandelt werden. Trauer, die über den Tag hinaus reicht, wäre ein Hindernis beim Verfolgen der individualistischen Ziele jedes isolierten Einzelnen, d.h. also: beim Ausleben subjektiver Leidenschaften. Und tatsächlich ist Trauer ja auch Blockade; sie hält den Fortgang des alltäglichen »Immer-so-weiter« für eine gewisse Frist spürbar auf. Dass die gesamte Gesellschaft, soweit überschaubar, um einen Menschen trauert, ist selten geworden – umso seltener, je größer und komplexer Gesellschaften sind. (In Gemeinschaften, in solidarischen Sozialkontexten also, sieht es anders aus – also beispielweise im Familienkreis, im dörflichen Kollektiv, im Verein, usw.) Dennoch versteht jeder, ob nun persönlich betroffen oder nicht, was es bedeutet, wenn jemand trauert. Jeder könnte, wenn er wollte, sich an die Stelle des Trauernden denken und eigene Verlusterfahrungen erinnern bzw. sie als künftige Geschehnisse imaginieren. Diese Austauschbarkeit der Perspektiven – in der Soziologie ist die Rede vom »taking the role of the other« (George Herbert Mead) – ist nur denkbar in einer gesellschaftlichen Umgebung, die Trauer als Signal einer nicht nur individuellen, sondern kollektiven Destabilisierung deutet.

Einerseits gilt Individualität als kaum zu überschätzender Wert; andererseits brauchen moderne Gesellschaften die sich selbst einschränkende Individualität, um jenes Maß an Ordnung stabil zu halten, das stabil zu halten in der Idee der Gemeinschaft implizit versprochen wird. Das Verhältnis von Individuum und Kollektiv ist insofern von einer delikaten Balance geprägt. Rollenzuweisungen und Rollenübernahmen sind in stark von sozialer Ungleichheit geprägten Gesellschaften zwar keine vollkommen überzeugenden Regulative mehr. Aber in ihnen lebt der Geist des geordneten Zusammenlebens fort, und damit auch die Vision einer durch Moral verbundenen Gemeinschaft – um die es gleich näher gehen wird.

Hier zeichnet sich vorsichtig ab, was es heißt, wenn Menschen trotz Trauer funktionieren sollen, funktionieren wollen oder glauben, funktionieren zu müssen. Sie wollen diejenigen Aufgaben, die ihnen zur Unterstützung des Kollektivs auferlegt sind bzw. denen sie sich selbst verpflichtet fühlen, erfüllen. Beziehungsweise sie fühlen sich unwohl, wenn sie nicht mehr so arbeiten und sich in das soziale Umfeld einbringen können, wie sie bislang funktioniert haben, und wie man sie bislang kannte. Manche Menschen sind jedoch so tief in die Sinnwelt der Trauer verstrickt (in ihre je eigene), dass entsprechende Ansprüche – berufliche ebenso wie familiäre, partnerschaftliche, nachbarschaftliche, freundschaftliche usw. – an ihnen geradezu abprallen. Sie sind kognitiv und häufig auch körperlich nicht im Stande, jene Aufgaben wieder anzupacken, die sie zuvor – mehr oder minder gemäß eigener Wahl – innerhalb des Gesellschaftslebens ausgeübt haben. Andere hingegen scheinen sich regelrecht zu schämen, dass sie nicht können, aber eigentlich doch wollen.¹⁴ Wieder andere scheinen sich in das ihnen altbekannte Tätigkeitsfeld zu stürzen, jedoch vermutlich

14 Eine aufschlussreiche Parallele lässt sich zum Zustand der Krankheit ziehen. Es spricht einiges dafür, auch Krankheiten als Subsinnwelten zu verstehen – und ebenso gibt es gute Argumente dafür, Trauer mitunter wie einen krankheitsähnlichen Zustand zu behandeln. (Gemeint ist nicht, dass Trauernde erkrankt sind – gemeint ist, dass es Ähnlichkeiten hinsichtlich ihrer sozialen Position gibt. Die Debatte darüber, ab welchem Punkt intensive Trauer tatsächlich *pathologisch* ist, soll hier nicht geführt werden. Der Vorschlag von medizinischer Seite, diese Grenze bei 14 Tagen Trauerzeit zu ziehen [vgl. Lanzerath 2014: 66], hat einige Kritik nach sich gezogen). Kranke dürfen in modernen Gesellschaften üblicherweise auf Verständnis für ihre Lage hoffen, und auch in sozialökonomischer Hinsicht gibt es üblicherweise Abfederungsmechanismen, die das Erkrankten von Arbeitnehmern usw. für alle beteiligten Seiten kompensieren. (Dies wird näher im Kontext der Gesundheitssoziologie bzw. der Public Health-Forschung thematisiert.) Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons schreibt, dass Menschen in Krankheit, nüchtern betrachtet, gesellschaftliche Instrumente in Anspruch nehmen, zugleich

nicht, weil ihr Verantwortungsgefühl sie ›Alltagsmensch‹ sein lässt, sondern häufig genug, um sich von der Trauer abzulenken. Insbesondere der Berufsbereich bietet sich dafür an, verlangt er einem doch gerade nicht emotionale Anteilnahme, sondern häufig genug lediglich ablauforientiertes Funktionieren ab – ohne dass das Innenleben dabei angesprochen würde. Die Trauer kann somit ›stilk‹ gestellt werden. Die Empfindung dürfte dabei wohl nicht verschwinden, sondern sie wird psychologisch nur verlagert, ungefähr so wie Gerümpel im Haushalt, den man nicht wegwerfen möchte, für den man aber auch keine akute Verwendung hat. Er wird in die Abstellkammer verbannt, um früher oder später doch wieder Thema zu sein. Es sind nur ›Pausen‹, in denen das Gerümpel nicht stört – aber es löst sich in diesen Pausen nicht auf.



Stellt Trauern für die Gesellschaft heute vielleicht eine Art ›dysfunktionale Phase‹ dar, die von je unterschiedlichen Individuen unterschiedlich erlebt wird – von manchen eben auch derart, dass sie ihre unbedingte Funktions-

aber ihre Aufgaben (als Berufstätige, als Familienmitglieder, als Partner usw.) nicht erfüllen (vgl. Feldmann 1995: 145ff.). Dieses Kalkül mag befremdlich wirken. Aber es gibt fraglos Menschen, die eigene Erkrankungen genauso betrachten und versuchen, gewissermaßen ›aus eigener Kraft heraus‹ das Funktionieren ihres Aufgabenzusammenhangs zu bewerkstelligen. Ohne Zweifel gilt dies auch für manche Personen, die sich in Trauer befinden.

tüchtigkeit unter Beweis stellen wollen? Nur wenige werden diesen Standpunkt laut aussprechen. Er wirkt pietätlos, und vor allem ist er falsch. Denn Trauer hat eine soziale Funktion.

Soziale Funktionen der Trauer

Soziologie ist diejenige Wissenschaft, die sich von ihren Anfängen – die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts liegen – bis heute im Kern immer wieder dieselbe Frage gestellt hat: Wie ist gesellschaftliche Ordnung möglich? (Vgl. Simmel 1999: 42ff.) Im Wesentlichen zielt diese Frage darauf ab, wie es kommt, dass Menschen mit zum Teil sehr unterschiedlichen Lebenseinstellungen, Werthaltungen, Existenzbedingungen usw. zusammenleben können. Nicht nur parallel nebeneinander her, sondern tatsächlich auch miteinander, im nahen Austausch, arbeitsteilig, sich respektierend, sich liebend, sich verachtend. Menschen sind offenkundig trotz ihrer Leidenschaften (oder vielleicht sogar deswegen?) gesellige Wesen. Anders als bestimmte Tierarten fühlen sie sich nicht nur aus pragmatischen Gründen zueinander hingezogen. Wenn sie sich in gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse begeben (und dies ist in der modernen Gesellschaft der Normalzustand), dann nicht lediglich deshalb, weil dies dem persönlichen Weiterkommen dient, oder weil hormonelle Überflutungen des Bewusstseins sie in Paarungsperioden dazu zwingen (auch wenn mancher Zeitgenosse genau diesen Eindruck macht). Die Menschen haben sich über verschiedene Entwicklungsstadien hinweg Ordnungen gegeben, die das Zusammenleben regulieren. Norbert Elias (1994) vertritt die Ansicht, dass sich diese Stadien in Richtung Zivilisation zugespitzt haben; demnach sind historisch frühe Ordnungskonzepte (zum Beispiel die erwähnten archaischen Kulturen) einfacher, dadurch aber in Sachen Selbsterhalt weniger effizient als spätere. Insbesondere ab der frühen Neuzeit seien Modelle für das Zusammenleben etabliert worden, bei denen zuvor für die Oberschicht (Adel, Klerus) reservierte Privilegien und Gestaltungsspielräume allmählich auch für die Gesamtbevölkerung verfügbar wurden. Damit erklärt Elias sowohl den Fortschritt in der Gesellschaftsentwicklung wie auch die enge Verzahnung des individuellen, scheinbar ganz eigenständigen Denkens mit den Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich dieses Denken überhaupt erst entfaltet.

Ordnungen sind also, das lässt sich bei Elias lernen, wandelbar – so wie sich Gesellschaft insgesamt permanent im Wandel befindet. Was hat dies nun aber mit Trauer zu tun? Etwas früher als Elias hat sich der bereits erwähnte französische Soziologe Emile Durkheim diese Frage gestellt. Ge-

nau genommen, hat Durkheim sich, wenn auch nur am Rande, mit der Kollektivität des Trauerns befasst. In seinem Buch über die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* kommt er 1912 zu folgendem kontroversen Schluss: »In der Trauer fügt man sich Leid zu, um zu beweisen, daß man leidet.« Denn Trauer, so Durkheim weiter, sei letztendlich eine »Pflicht, die von der Gruppe auferlegt wird« und somit »eine rituelle Haltung«, welche »unabhängig ist vom Gefühlszustand des Individuums«, also auch unabhängig davon, ob »der ausgedrückte Kummer wirklich gefühlt wird« (Durkheim 1984: 532). Durkheim geht mit der Trauer hart ins Gericht. Sie ist für ihn eine Art Inszenierung, die nicht um der Toten, sondern um der Lebenden willen aufgeführt wird. Trauern hat demnach vorrangig eine nach außen geleitete Funktion: Sie adressiert das soziale Umfeld, also die Mitmenschen, die registrieren können (und nach Durkheim ausdrücklich registrieren *sollen*), dass es Grund gibt zu trauern. Getrauert wird deshalb, weil dies den in der Sozialisation vermittelten Werten zum Thema Lebensende einer nahestehenden Person entspricht.¹⁵ Die Spuren des archaischen Trauerns, des Trauerns wegen gemeinschaftsgefährdender Ressourcenverluste, treten dabei nur noch sehr versteckt auf. Einen wirklichen Grund benötigen Traueraufführungen nicht mehr, so sehr sind sie als Üblichkeiten festgeschrieben, die sich überdies nur in wenigen Details unterscheiden. Es sei, dies meint Durkheim sinngemäß, gar nicht entscheidend, ob folglich beim Todesfall in der Familie tatsächlich Trauer empfunden wird. Womöglich war der verstorbene Großvater tyrannisch, die Mutter gefühllos usw., sodass die Angehörigen so recht nicht zu trauern vermögen. Entscheidend ist daher, laut Durkheim, dass so getan wird, *als ob* – dann ist dem sozialen Anspruch, dass dieser Tod betrauert werden soll, ja muss, Genüge getan. Wie es im Kopf der Trauernden wirklich aussieht, muss nicht thematisiert werden, im Gegenteil, es wäre am Schluss sogar hinderlich für einen reibungslosen Ablauf der die Trauerphase begleitenden Rituale (wie Gedenkgottesdienst, Beerdigungsfeier, Kondolenzsituationen, usw.). Der *Ausdruck*

15 Unter Umständen bezieht sich Trauer auch auf Personen, die verehrt, ja geliebt wurden, die einem aber weitgehend unbekannt gelieben sind. Ein Beispiel hierfür ist der Tod einer prominenten Persönlichkeit, die ihre trauernden Anhänger in Form ihrer »Medienrepräsentation« kannten, jedoch nicht als Interaktionspartner im alltäglichen Leben. Der Trauer tut das keinen Abbruch. Die Abläufe des Trauergeschehens werden außerdem zunehmend auf Todesfälle im Heimtierkontext übertragen. Aufgrund veränderter Strukturen im Mensch-Tier-Verhältnis fungieren Hund und Katze offenkundig zunehmend als Sozialpartner; dabei steht nicht das, was Mensch und Tier trennt im Vordergrund, sondern konstruierte Zusammengehörigkeit. Dies schlägt sich entsprechend in einer um animalische Elemente erweiterten Bestattungskultur nieder (Meitzler 2017c; Preuß 2016).

von Trauer kann durch eine Art ›Gefühlsmanagement‹ erzeugt werden – was die Trauer in eine Reihe mit anderen emotionalen Zuständen stellt, die nicht nur innerlich empfunden, sondern auch (und manchmal: ausschließlich) ›nach außen‹ präsentiert werden (Russell Hochschild 2006).

Betrachtet man den Gedankengang etwas näher, so wird erkennbar, dass Durkheim keineswegs bestreitet, dass mit dem Tod Verlustschmerzen oder eine angstbesetzte Zukunftsunsicherheit einhergehen können (vgl. Benkel 2012: 61). Es soll auch nicht in Frage gestellt werden, dass der Verlust in den allermeisten Fällen etwas faktisch Betrauernswertes ist, also ein spürbarer, Anschlussprobleme auslösender Negativeffekt für das trauernde Umfeld. Worum es Durkheim vorrangig geht, ist die Idee der Ordnung, die im Trauerhandeln Ausdruck findet.

Um dies zu verstehen, muss man sich klarmachen, dass ›der Mensch‹, wie es immer heißt, wenn es in kulturellen Angelegenheiten um das große Ganze geht, nicht vereinzelt, sondern – wie gesagt – in Großgruppen lebt. (Ob und inwiefern diese Lebensform nicht zugleich psychologische Vereinsamung zulässt, soll hier nicht diskutiert werden – vermutlich dürften aber die meisten Leserinnen und Leser verstehen, wie ich das meine.) Es gab eine Zeit, da hat es unter den Menschen, die zusammenlebten, nur wenige Differenzierungen gegeben. Die genannten archaischen Kulturen gehören dazu. Es bedarf aber keiner Reise in ferne Länder, um diese Vergangenheit zu erkunden – sie war in Europa gelebte Realität. Entscheidend waren damals, vor Jahrhunderten, sagen wir: in einer Dorfgemeinschaft, Unterscheidungen wie die zwischen Mann und Frau, zwischen Priester und Nicht-Priester, eventuell noch zwischen Krieger und Nicht-Krieger, usw. Es gab aber bei weitem nicht so viele Differenzierungen wie in Gegenwartsge-
sellschaften.¹⁶ In dieser Zeit waren die Menschen untereinander auch deshalb solidarisch, weil sie einander stark ähnelten. Wenn das Kollektiv angesprochen war, konnte sich auch jedes, oder nahezu jedes Mitglied des Kollektivs betroffen *fühlen*. Auch dies ist ein Grund, warum der Tod eines Gruppenmitglieds die anderen in Schrecken und Agonie versetzt – sie fühlten sich mitbetroffen, weil da wirklich jemand starb, *der genauso war*

16 Eine zentrale Unterscheidung, die heute nicht mehr wegzudenken ist und verführerisch ›natürlich‹ zu sein scheint, ist die zwischen Erwachsenen und Kindern. Sie ist eine neuzeitliche Erfindung, wie der französische Sozialhistoriker Philippe Ariès – übrigens auch Autor einer umfassenden Darstellung zur *Geschichte des Todes* (Ariès 2002) – anhand von Quellenmaterial nachgewiesen hat (Ariès 2000). In diesem Lichte lässt sich besser verstehen, weshalb es auch heute noch Kulturen gibt, in denen Kinder arbeiten müssen bzw. verheiratet werden. Ihnen fehlt eine in der westlichen Welt vor Jahrhunderten erfolgreich etablierte Differenzierung.

wie sie. Dies war die Zeit der *segmentären Differenzierung*, und Durkheim nennt den Zusammenhalt, der damals zwischen den Menschen vorherrschte, *mechanische Solidarität* (Durkheim 1988). In seinem Buch mit dem Titel *Über soziale Arbeitsteilung* (genau genommen war dies eine seiner beiden Dissertationsschriften, verfasst im Jahr 1893) legt Durkheim dar, dass diese Variante des Zusammenlebens eine Art »Kollektivbewusstsein« (ebd.: 128) mit sich brachte. Die meisten Mitglieder dieser Gemeinschaft konnten auch die meisten relevanten Aufgaben übernehmen. Es gab keinen Grund, komplexe Aufträge gezielt zu verteilen. Alle zogen am gleichen Strang – bewusst und gewollt. Die Individualität des Menschen war hier »gleich Null« (ebd.: 182).

Im Laufe der Zeit aber kommt es zu erheblichen gesellschaftlichen Veränderungen. Aus Dörfern werden kleine, schließlich große Städte. Politisch getrennte, aber geografisch nahe Gebiete wachsen allmählich zusammen. Die Gruppengrößen des Zusammenlebens nehmen zu – Durkheim spricht konkret von einem Anstieg des »sozialen Volumens« (ebd.: 319). In dieser nun komplexer und daher unübersichtlicher gewordenen Welt kennt nicht mehr jeder jeden, sodass Institutionen errichtet werden müssen, die stellvertretend Aufgaben erfüllen, welche zuvor vom Kollektiv selbst übernommen werden konnten. Vor allem aber kommt es zum Phänomen der Arbeitsteilung. In der nun *funktional differenzierten Gesellschaft* kann nicht mehr jeder sämtliche anspruchsvolle Tätigkeiten vollbringen, die eine erfolg- und ertragreiche Lebensführung einem abverlangen. Man muss mit anderen Menschen kooperieren – weil es andere sind, die einem Waren und Lebensmittel bringen oder ab einem bestimmten Kindesalter Erziehungsaufgaben übernehmen. Wer sich mit dem Nachbarn um Rechtsansprüche streitet, braucht ebenso professionelle Unterstützung wie derjenige, der erkrankt ist und Heilung anstrebt. Dies sind nur einige von vielen Anforderungen, die in der modernen Gesellschaft ständig erfüllt werden müssen. Der Einzelne übernimmt nur einige wenige dieser Aufgaben, und zumindest die berufliche Rolle, die man spielt, kommt dabei mal unmittelbar und mal über Umwege anderen Gesellschaftsmitgliedern zugute – auch solchen, die man persönlich gar nicht kennt. Auf diese Weise wird Solidarität erzeugt, wenn auch eine Solidarität, die auf rationalem Egoismus aufbaut. Gemeint ist damit, dass Menschen schon deshalb nicht radikal egoistisch bzw. individualistisch sind, weil sie ahnen können, dass sie in einer solchen Welt ihre eigenen Ziele nicht länger erreichen können. Die Vernunft flüstert einem also ein, dass es sinnvoller ist, anderen Personen gegenüber unterstützend zu agieren, als stets bloß dem eigenen Vorteil zu folgen. Die Gefahr, sich zu isolieren, ist nach Durkheim umso größer, je individueller Menschen denken. In einer funktional differenzierten Gesell-

schaft ist das individuelle Bewusstsein nun aber für gewöhnlich recht stark ausgeprägt. Alleine schon aufgrund der subjektiven Rolle, die man inmitten eines ziemlich heterogenen, in vielerlei Hinsicht durchaus anonymen Kollektivs spielt, empfinden sich Menschen verständlicherweise nicht mehr als gleichberechtigte, aber individualitätsarme Gruppenmitglieder, sondern eben als Individuen, die sich inmitten der sozialen Welt ihren eigenen Weg bahnen müssen, bahnen sollen oder bahnen wollen.

Durkheim nennt dies die Welt der *organischen Solidarität* (vgl. ebd.: 200ff.). Wie in einem menschlichen Körper, sind die einzelnen Organe der Gesellschaft zwar nicht gleichberechtigt – aber sie werden eben doch alle benötigt, um den Körper funktionsfähig zu halten. Es ist also notwendig, dass die Gesellschaftsmitglieder ihren Egoismus – wie gesagt: ihre ›Leidenschaften‹ – im Zaum halten, sonst verliert der Gemeinschaftsgedanke endgültig seine Substanz und es bleiben egoistische Beutegreifer auf sonderbaren Märkten zurück, die nur auf den eigenen Vorteil bedacht sind. Durkheim weiß, welches Mittel der funktional differenzierten Gesellschaft auf die Sprünge hilft und das Auseinanderbrechen in eine zersplitterte soziale Wirklichkeit vermeidet. Er ist der Überzeugung, dass Zwang, also etwa: gesetzliche Regelungen, nicht helfen würden, denn in einer solchen Welt wäre der Solidaritätsgedanke nicht deshalb lebendig, weil die Menschen an ihn glauben – sondern in erster Linie deshalb, weil sie Angst vor der Strafe haben. Die zentrale Methode, den Zusammenbruch zu vermeiden, ist laut Durkheim vielmehr die *Moral*.

Moralische Einsichten werden, dies ist der Gedanke dahinter, nicht respektiert, weil man ansonsten bestraft wird, sondern deshalb, weil man einsieht, dass sie richtig sind. In diesem Sinne sind liberale Gesellschaften so strukturiert, dass moralische Fragestellungen nicht über rechtliche Regelungen, sondern überwiegend über soziale Aushandlungen geklärt werden. Der Unterschied zwischen mechanischer und organischer Solidarität lässt sich vor diesem Hintergrund nachvollziehen: In der segmentär differenzierten Welt von früher gab es wenig Notwendigkeit, bei Bestrafungen von Fehlverhalten nähere Nachforschungen zu den Handlungsmotiven für dieses Fehlverhalten anzustellen. Schließlich waren die Menschen weitgehend gleich, und was für alle falsch sein sollte, konnte im Einzelfall schwerlich entschuldigt werden – erst recht nicht durch ›individuelle‹ Tatumstände, denn Individualität war zu dieser Zeit, wie erwähnt, keine besonders relevante Größe. Was Regeln und Regelbrüche angeht, waren die Gesellschaften dieser Epoche bzw. dieses Entwicklungsstandes also tatsächlich ›gleich‹; zwischen einzelnen Personen wurde kaum differenziert. In der funktional differenzierten Welt ist der entscheidende Gedanke hingegen der, dass die Stabilität des Zusammenlebens gewährleistet werden

muss. Es geht, mit anderen Worten, vorrangig um die Ordnung und erst in zweiter Linie um persönliche Interessen. Bei strafbaren Verhaltensweisen wird daher nicht pauschal und mit stets gleicher Konsequenz bestraft, sondern es werden die genauen Hintergründe ermittelt und es wird evaluiert, welcher Umgang mit der Tat dem Ziel des Ordnungserhalts am besten dient – inklusive der Berücksichtigung individueller Lebenslagen. Wie gesagt: Wenn Menschen sich alleine aus Angst vor Strafe den vorherrschenden gesellschaftlichen Normen unterwerfen, ist das offenkundig etwas ganz anderes, als wenn sie diese Normen aus moralischer Einsicht heraus gutheißen. Eine moderne und komplexe Gesellschaft braucht diese Einsicht; sie braucht moralische Substanz, um zu funktionieren. Ein Schema, bei dem auf eine Handlung pauschal eine (immer gleiche) Reaktion folgt, ist dem gegenüber ungeeignet, um heute noch soziale Leitlinien zu vermitteln.

Durkheims Buch über die Religion, das seine Überlegungen zur Trauer enthält, entstand knapp zwanzig Jahre später als seine Überlegungen zum Kollektivbewusstsein bzw. zur Arbeitsteilung. Beide Werke sind mittlerweile Klassiker, die mehr als 100 Jahre Rezeptionsgeschichte hinter sich haben, die aber immer noch konsultiert werden – nicht nur von Soziologiehistorikern, sondern auch und gerade von einem Leserkreis, der sich fragt, wie der gesellschaftliche Zusammenhang damals, zu Durkheims Lebzeiten, interpretiert wurde und was sich schlussfolgernd für die heutige Gesellschaft daraus lernen lässt. Auf den ersten Blick könnten die Befunde, die Durkheim getroffen hat, veraltet wirken: Ist nicht die Gegenwartsgesellschaft längst zu sehr individualisiert? Sind nicht die Egoisten, die Durkheim als negative Bedrohung eines solidarisch-moralischen Zusammenlebens auszumachen glaubte, längst als Alltagsnormalität etabliert? Oben habe ich diesen Punkt bereits kurz angesprochen. Eine verbindliche Antwort fällt schwer, denn diesen – wohl eher rhetorischen – Fragen kann mit Pro- wie auch mit Contra-Argumenten entgegnet werden. Vielleicht lautet die richtige Antwort: ›vielleicht‹. Je tiefer man in den Originaltexten bohrt, desto deutlicher zeigt sich jedenfalls, wie aufschlussreich und überzeitgemäß Durkheims Konzept in Wahrheit ist. Und schließlich hilft seine Analyse auch heute noch beim Verständnis des Phänomens Trauer und der Umbrüche, die sich in diesem Kontext abzeichnen.

Was Durkheim deutlich macht, ist, dass Gesellschaft nicht ohne Ordnung funktionieren kann. Die Ordnung kann als eine Art Kraft oder ›Energie‹ gedeutet werden, die von gesellschaftlichen Institutionen angestoßen bzw. hergestellt wird, um den sozialen Zusammenhalt zu gewährleisten. Diese Institutionen sind jedoch selbst das Produkt von ordnungsgenerierenden Interessen. Man könnte sagen: Das gesellschaftlich organisierte Zu-

sammenleben ist eine Reaktion darauf, dass Menschen zusammenleben. Es ist aber nicht bewusst so entstanden – es hat sich vielmehr ergeben. Hätte es Gesellschaft irgendwann nicht gegeben, schreibt Niklas Luhmann, der Querdenker unter den bekannten deutschsprachigen Soziologen, wie hätte jemand sie sich ausdenken können, um sie sodann gezielt zu erfinden? Ordnung gibt dem Zusammenleben Kontur, Ordnung verspricht, sich selbst zu garantieren – und Ordnung ist, entgegen dem oberflächlichen Anschein, zugleich nichts, was sich von selbst trägt. Es braucht alltägliche Anstrengungen, Ordnung zu bestätigen, zu stabilisieren bzw. zu renovieren. Das gilt heute nicht weniger als zu Durkheims Zeiten – sondern vielleicht sogar mehr.

Die Individualisierung ist von heute aus betrachtet massiv vorangeschritten. An anderer Stelle habe ich gemeinsam mit Matthias Meitzler zu zeigen versucht, dass insbesondere die zeitgenössische Bestattungskultur stark (und zunehmend) von Individualisierungsschüben geprägt ist (Benkel/Meitzler 2013; Benkel 2016; Meitzler 2016). Individualisierung zeigt sich aber auch, und noch wesentlich deutlicher, in anderen Lebensbereichen. Schlagworte wie Selbstverwirklichung und das persönliche Streben nach Sinngebung sind in einer von der Individualisierung durchdrungenen sozialen Welt erwartbar. Dagegen sind die schon zu Durkheims Zeit schwachen Bezüge zum Kollektivbewusstsein heute, in einer nochmals ausdifferenzierteren Arbeitsteilung, die sich sogar so sehr aufteilt, dass manche Menschen vollständig herausfallen, kaum mehr auffindbar. Auch über Moral muss heute anders berichtet werden als zu Lebzeiten Durkheims.¹⁷

Mit diesem Vorlauf lässt sich nun besser nachvollziehen, wie Durkheim zu seiner Ansicht zur Trauer gelangen konnte. Umeinander trauern, den

17 Luhmann beispielsweise vertritt die Ansicht, dass Moral das *Gegenstück* zur Arbeitsteilung sei (vgl. Luhmann 2002: 192). Zugleich könne sie heutzutage (dem Heute der 1990er Jahre) nicht mehr als ›Kollektivphänomen‹ existieren. Abgesehen von der Ebene des unmittelbaren zwischenmenschlichen Kontakts, wo Moral im Sinne von Respektsbezeugungen usw. noch Bedeutung habe, lässt sich von allgemeinverbindlichen moralischen Regeln laut Luhmann nicht mehr sprechen. Einzelne Moralappelle seien heute folgenlos; somit kommen konkrete Moralangebote, die über situative Kontexte hinausragen, allenfalls noch vom Fernsehen, der zentralen Moralinstanz, an die sich aber niemand gebunden fühlen muss. Andere Instanzen sind noch weniger durchsetzungsfähig. Die Folge: Moral wurde im Laufe der Zeit mehr und mehr simplifiziert zu einer »Kommunikation, die Hinweise auf Achtung oder Missachtung mitführt«; dies spitzte sich so sehr zu, dass nun mehr gelte, sie habe »etwas leicht Pathologisches an sich« (Luhmann 1990: 18). Vom Impuls, das Gemeinschaftsleben zu verbessern, ist somit für Luhmann nicht mehr viel zu sehen.

Verlust bedauern, einander unterstützen – plakativ nach außen gerichtet, oder mit ehrlicher Empfindung von innen heraus –, dies alles sind Einzelbestandteile der organischen Solidarität. Trauer symbolisiert Solidarität. Trauer steht für Werte des Gemeinschaftslebens *jenseits* der Person des Toten. Trauer drückt aus, dass wir – die Überlebenden – weiterhin gewillt sind, das Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung hoch zu halten. Trauer ist, im Lichte dieser Deutung, immerzu etwas soziales, und Trauer benötigt somit also nicht unbedingt eine korrespondierende innere Erfahrung, um zu ›wirken‹. Soziologisch interpretiert – gemäß der Soziologie Durkheims, der ich mich hier anschließe – sind die Verstorbenen die letztthin austauschbaren Auslöser für Rituale, bei denen die Hinterbliebenen sich gegenseitig ihr Engagement im Dienste des Ordnungserhalts vorführen. Die Toten profitieren von all dem, was sich bei der Bestattungsfeier, beim Gottesdienst, bei Momenten des Gedenkens usw. abspielt, *nicht* – wohl aber die Lebenden.

Dies ist die soziale Funktion der Trauer. Dass sich reales Trauern tatsächlich ganz anders anfühlt, und dass diese gesellschaftliche Komponente nur einen schwachen, für viele wohl überhaupt keinen Trost mit sich bringt, steht dem nicht entgegen. Vielmehr zeigt die Tatsache, dass Menschen in Trauer den Verlust personenbezogen empfinden – eben nicht mit Blick auf das soziale Umfeld, sondern vor allem mit einem sehnsüchtigen Blick in Richtung des Verstorbenen –, wie gut das Konzept Trauer als ordnungsstabilisierendes Prinzip in die Gegenwartsgesellschaft eingeschrieben ist. Über Wege des sozialen Lernens verinnerlichen die Mitglieder der Gesellschaft die Regeln dieser Gesellschaft, und dieser Vermittlungsprozess ist gerade dann erfolgreich, wenn er zu dem Resultat führt, dass Menschen spezifische Werthaltungen, Einstellungen, Verhaltensregeln usf. sozusagen als ›objektive‹ Tatsache empfinden. In dem Moment, in dem eine von der Gesellschaft konstruierte Umgangsweise (wie hier beispielhaft der Umgang mit dem Tod in Form von Trauer) so angenommen und reproduziert wird, dass sich kaum je die Frage nach dem Ursprung und der Legitimität dieser Umgangsweise stellt, ist der Beleg für die ›objektivierende‹ Kraft des menschlichen Zusammenlebens erbracht. Trauern wird fraglos erlernt; Neugeborene haben keinen Sinn für die Trauer. Und Trauer wird gleichwohl so behandelt, als gehöre sie zum ›Wesen des Menschen‹ – ungeachtet der Tatsache, dass es andere Kulturen (und natürlich auch einzelne Personen in der eigenen kulturellen Sphäre) gibt, die damit völlig anders umgehen.

Die institutionelle Geltungsdauer sozialer Konzepte

Trauern ist ein Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit – und nicht allein eine Facette der psychologischen Disposition.¹⁸ Etwas einfacher formuliert: Der Ursprung der Trauer ist nicht das individuelle Bewusstsein, sondern eine Gesellschaft, die dieses Bewusstsein fundamental prägt und ihm ›vormacht‹, dass es individuell entscheidet und empfindet – auch dann (und vielleicht gerade dann!), wenn dies tatsächlich nicht der Fall ist. Was wirklich, richtig oder normal ist, wird in der Gesellschaft ausgehandelt. Es wird nicht schlichtweg vorgefunden (Benkel/Meitzler 2019a). Wirklich, richtig oder normal sind folglich keine unabänderlichen, ewig feststehenden Begriffe. Sie halten für eine Weile an – und dann kommt der Wandel. Diese Phase, bis die Veränderung eintritt, möchte ich an dieser Stelle die *institutionelle Geltungsdauer sozialer Konzepte* nennen. Die Geltung von Überzeugungen im Bereich des zwischenmenschlichen Umgangs, und damit auch Vorstellungen von der ›Angemessenheit‹ trauerspezifischer Umgangsweisen, sind offenkundig beschränkt – sie haben gewissermaßen eine Art unsichtbares Haltbarkeitsdatum. Deutlich wird dies am Beispiel solcher aussterbenden Ritualformen wie der Trauerkleidung, dem Trauerjahr oder der Aufbahrung. Im Laufe der Zeit haben sie anderen Ausgestaltungen Platz gemacht; manche kulturell etablierten Traditionen sind sogar ersatzlos gestrichen worden. Wenn man will, könnte man von einem *Design der Trauer* sprechen, das für einen bestimmten Zeitraum nicht nur innerhalb konkreter Gruppen von Hinterbliebenen gilt, sondern auch hinsichtlich seiner Anerkennung durch Institutionen. Ämter, Behörden, Bestatter, die Gewerke usw. kennen dieses Design und agieren entsprechend. Aber sie müssen sich selbstverständlich ebenso wie die Personen, die damit in ihrer Alltäglichkeit hin und wieder konfrontiert werden, darauf einstellen, dass das Design der Trauer von Transformationsvorgängen ergriffen wird und sich verändert.

Wie wird dieses konkrete Design nun erlernt – angesichts der institutionellen Geltungsdauer sozialer Konzepte, wie eben der gesellschaftlichen

18 Das zeigt schon der Ursprung der Trauerpsychologie. Folgt man den Spuren der einflussreichen Arbeit von Sigmund Freud über *Trauer und Melancholie* von 1917 (Freud 1982), lässt sich erkennen, dass von der dort angeratenen Trauerarbeit als Bewältigungsstrategie gegen das Trauma des Verlustes eine Abstammungslinie überleitet zum eher medizinischen Diskurs über den krankhaften Charakter von Trauer (Granek 2010, vgl. ferner Horn 1998: 8ff.). Die Pathologisierung überdeckt, dass Trauerempfindungen auf sozialen Bezugsrahmen aufbauen, die entsprechende ›Standpunkte‹ erst ermöglicht haben – als Option, nicht als Störung.

Umgangsweisen mit Trauer? Man könnte einwenden, dass diese Geltungsdauer sich doch wohl schlecht bemessen lasse, weil Wandel sich unmerklich immerzu abspielt. Das klingt gut und stimmt wohl auch – aber es gibt andererseits durchaus Phasen, es muss sie sogar geben, in denen innergesellschaftlich über den Wandel reflektiert und er in die sozialen Prozeduren ›hineingedacht‹ wird.¹⁹ Die zuvor bereits erwähnten Berger und Luckmann sprechen bezüglich dieser Reflexion von einem Dreischritt, über den man die »gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« verinnerlicht (Berger/Luckmann 2004: 139). Im ersten Schritt, der *Internalisierung*, geht es darum, dass die äußere Welt Inhalte/Wahrheiten/Wissen, mithin also: ein bestimmtes ›Image‹ der Wirklichkeit, weitergibt – und zwar an die nachwachsende Generation, die dieses Realitätsverständnis nach und nach kennenlernen muss.²⁰ Die Wirklichkeit wird über Erziehungsinstanzen weitergegeben (Schule, Kindergarten, entsprechende Medieninhalte), sowie – umfangreicher – über Sozialisationsagenturen. Darunter fallen sämtliche soziale Kontakte und Interaktionen, die Menschen zeitlebens wahrnehmbar erfahren (also *auch* die durchlebten Erziehungskontexte). Jede noch so triviale Kommunikation überliefert zwischen den Zeilen jene Wirklichkeitsimages, die in dieser Kultur dominant sind.²¹ Man kann der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit nicht entgehen.

Im zweiten Schritt, der *Objektivierung*, werden die Realitätsannahmen, die einem also durch Erziehung zeitweilig bzw. durch Sozialisation perma-

19 Pierre Bourdieu spricht beispielsweise von einem Verzögerungseffekt, der greift, wenn »Dispositionen [...] schlecht an die objektiven Möglichkeiten angepasst sind«, wenn also Sachverhalte in einem Bereich (noch) zu weit von einem anderen entfernt sind. Eine solche Begegnung ist eine Art »Vorwegnahme der Zukunft«, denn eine potenzielle Anpassung ist durchaus möglich – später, verzögert (Bourdieu 1993: 116).

20 Denn die Gesellschaft ist, wie Heinrich Popitz schreibt, »nach unten offen« (Popitz 2006: 73). Damit ist gemeint, dass Kinder nur sehr wenige eigene Ansprüche artikulieren können, aber dafür die Ansprüche anderer – der Erwachsenen – übernehmen ›sollen können‹. Wie die Gesellschaft beschaffen ist, sollen die Kleinen ausdrücklich durch Lern- und Imitationsprozesse verinnerlichen; und sie sollen so ein Verständnis für die vorherrschenden Selbstverständlichkeiten entwickeln.

21 Es gibt allerdings auch Ausnahmen, beispielsweise sogenannte neue religiöse Bewegungen, die einer anderen Weltsicht anhängen und diese gruppenintern weitergeben, etwa an die Kinder von Gruppenmitgliedern. Ein anderes Beispiel wäre ein Terrorist, der sich *undercover* in einer Gesellschaft bewegt, die er eigentlich als feindlich ansieht und bekämpfen will; um seine geheime Mission nicht zu stören, verdeckt er diese abweichende Wirklichkeitssicht jedoch und ›spielt mit‹. Für diese und andere mögliche Konstellationen benutzen Berger/Luckmann (2004: 123) den Begriff der »alternativen Wirklichkeitsbestimmungen«.

nent vermittelt werden, durch den eigenständigen Austausch mit anderen bestätigt. Die anderen gehen offenkundig von gleichen Wirklichkeits- und damit auch Ordnungsvorstellungen aus wie ich selbst. Es gibt natürlich hin und wieder Widersprüche, Missverständnisse und abweichende Meinungen; im Großen und Ganzen aber ›passt‹ das kommunikativ vermittelte Schema der Realität, das man selbst kennt/weiß, mit dem überein, was andere – Bekannte, aber auch Fremde – wissen und kennen (solange man nicht kulturelle Demarkationslinien überschreitet – dann sieht es womöglich rasch ganz anders aus!). Objektivierung bedeutet also, dass der internalisierte Input sich als stimmig entpuppt. Man erlebt die Welt, die einen umgibt, als weitgehend ›durchschaut‹.

Der letzte Schritt heißt *Externalisierung*. Nun wird das internalisierte und objektiviertere Wirklichkeitsbild durch eigene Sozialisations- bzw. Erziehungstätigkeiten an andere Menschen weitergegeben. Dies geschieht in unzähligen alltäglichen Interaktionsmomenten. Die Wirklichkeit wird dabei für gewöhnlich nicht so behandelt, als steckten hinter ihrer Geltung Kommunikations- und Lernvorgänge. Sie wird vielmehr ganz so zum Ausdruck gebracht, als sei dieses Ergebnis sozialer Austauschprozesse tatsächlich etwas ›an sich Geltendes‹, etwas außerhalb der Gesellschaft Liegendes. Die Wirklichkeit, eigentlich ein Produkt menschlichen Wirkens, wird also so thematisiert, als sei sie eine unumstößliche Faktizität. Metaphorisch formuliert, könnte man auch sagen, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit einer Art Drehbuch folgt, das die Mitglieder einer Kultur kennen und das sie sich voreinander immer wieder aufs Neue ›durchspielen‹ – mit wenigen, vergleichsweise seltenen Schritten auf die Hinterbühne, also dorthin, wo man die Inhalte des Skriptes nachlesen kann.²²

Aufgrund der erwähnten institutionellen Geltungsdauer sozialer Konzepte sind die Inhalte von Internalisierung, Objektivierung und Externalisierung aber eben nicht per se ›richtig‹, und schon gar nicht immerzu gültig. Die Zeiten ändern sich, und deshalb ist es auch nicht überraschend, dass Kinder, spätestens sobald sie alt genug sind, sich selbstständig und mit einem gewissen Komplexitätsanspruch mit anderen auszutauschen, rasch in manchen Einzelheiten sehr andere Ansichten als ihre Eltern entwickeln.

22 Vielleicht ist auch *dies*, die Bewegung hinter den Vorhang und damit auf die Meta-Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit (eine Bewegung, die der vorliegende Text durchzuführen versucht) ein Teil des Skripts? Bei dem kanadischen Soziologen Erving Goffman heißt es recht unbarmherzig: »Wir alle spielen Theater« – so der deutsche Titel seines bekanntesten Buches, *The Presentation of Self in Everyday-Life* von 1956 (Goffman 2006). Seine eigene Zunft würde Goffman davon sicherlich nicht ausnehmen.

Die Welt, in der sie das Internalisierte objektivieren wollen, hat sich verändert, seit ihre Eltern sich erstmals ihr angelerntes Weltbild von der sozialen Außenwelt haben bestätigen lassen. Mit diesem zwischenzeitlichen gesellschaftlichen Wandel sind neue Elemente ins Spiel gekommen, die immer wieder einmal dafür sorgen, dass sich zwischen den Generationen Konflikte ergeben – die Weltbilder sind zu unterschiedlich.²³ Der Ablauf von Internalisierung, Objektivation und Externalisierung ist ein von Mensch durchgeführter Mechanismus, und dadurch treten immer wieder neue Elemente hinzu, während andere verschwinden. Man könnte hier von unbestimmten, womöglich unbewussten Interventionen bzw. ›Selbstreflexionen‹ der Gesellschaft sprechen, die sich darin abbilden und die (vorläufig) bleibende Eindrücke hinterlassen.

Nun dürfte etwas deutlicher geworden sein, inwiefern Trauer so ›natürlich‹ wirkt, sich so erbarmungslos aufdrängt, weshalb dabei häufig echte Tränen fließen und echte Emotionen empfunden werden, obwohl es keine ›Wirklichkeit der Trauer‹ jenseits gesellschaftlicher Vermittlungsarbeit gibt.²⁴ Alleine deshalb, weil ein Sachverhalt sozial konstruiert, d.h. also: im Zuge des Umgangs von Menschen mit anderen Menschen entstanden ist und nicht, wie Sonne, Mond und Sterne, unabhängig davon Bestand hat – auch nicht als ›natürlicher‹ Bestandteil des Menschen, also auch nicht aufgrund biologischer oder medizinischer ›Anlagen‹ –, ist dieser Sachverhalt im Empfinden und in den Reaktionen der Menschen nicht weniger ›wirklich‹ als eben Sonne, Mond und Sterne und all jene weiteren natürlichen Tatsächlichkeiten, die sich auffinden lassen, wie menschliche und tierische Körper, Gewächse, Bakterien, Viren, DNA. Es wäre sogar überaus fahrlässig, die Geburt der Trauer aus dem Geist der sozialen Ordnung als Relativierung zu deuten. Was Soziologen wie Durkheim aussagen wollen, ist, dass Trauer ein Kulturphänomen ist, das sich verändert – so wie sich andere Kulturphänomene ebenfalls verändern, man denke nur an die sich wandelnden und in diesem Wandel gut untersuchten Umgangsweisen der Menschen mit Religion, politischen Haltungen, Sexualität, Zahlungsmitteln, usw.

23 Die gute Nachricht für alle Eltern von Teenagern: Das legt sich mit der Zeit. Nach einer gewissen Frist innerhalb der Gesellschaft (bei gleichzeitig gewachsener Autonomie) kommt meistens auf beiden Seiten die Einsicht, dass Einstellungsunterschiede nicht immerzu ausgefochten werden müssen.

24 Dem Sachverhalt wird *emotionssoziologisch* intensiver und facettenreicher nachgegangen, als hier skizziert werden kann. Interessierte wenden sich an Gerhards (1988), Schützeichel (2006) und Senge/Schützeichel (2013).

Den Zusammenhang von Trauer und gesellschaftlicher Ordnung kann man noch weiterdenken. Pierre Bourdieu, wohl der prominenteste französische Soziologe nach Durkheim, hat beispielsweise in einem kurzen Text – eigentlich eine im Jahr 2000 gehaltene Rede, die von den meisten Experten wenig beachtet wird –, die Behauptung aufgestellt, dass die »völlig[] verzweifelten Gesten« Trauernder letztlich jenseits von Sinn und Zweck angesiedelt sind (Bourdieu 2010: 429). Auch eine solche Äußerung kann leicht missverstanden werden. Bourdieu will damit keineswegs zum Ausdruck bringen, dass es sinnlos ist, am Grab Blumen abzulegen oder sich zuhause, am gemeinsamen Urlaubsort, oder überhaupt *irgendwo* seiner geliebten Verstorbenen zu erinnern. Im Gegenteil, an gleicher Stelle betont er, dass diese Gesten nicht nur verzweifelt, sondern »gleichermaßen psychologisch notwendig[]« seien (ebd.). Nur ist eben die Trauer um eine verstorbene Person keine Handlung, die geeignet wäre, den Verlustschmerz zu verarzten. Verzweiflung, Tränen und tief empfundenes Unglück sind keine Möglichkeiten, die Leiche wieder zurück ins Leben zu führen. Und wenn die Toten nicht zurückkehren, sind Gefühlsausbrüche, die diese Rückkehr ausdrücklich oder sinngemäß zum Inhalt haben, zwangsläufig »zwecklos«. Es macht keinen Sinn, »am Grab einer geliebten Person« darauf zu setzen, dass mithilfe »bestimmter ritueller oder kultischer Praktiken« (ebd.) unmittelbar etwas getan werden könne, was die Trauer ad hoc abmildert. In gewisser Hinsicht haben diese Gesten aber doch einen verborgenen Sinn. Sie transportieren, wie beschrieben, das Gefühl der Ordnungsunterbrechung; sie signalisieren, dass man die Rolle als trauernde Person kennt und aufrichtig empfindet; sie machen klar, dass der Verlust eines Menschen, den ja nicht dieser Mensch, sondern die Hinterbliebenen – stellvertretend für die Gemeinschaft – erleiden, nichts ist, was schlichtweg stoisch hingenommen werden kann.

Man könnte mit einem von Bourdieu an anderer Stelle aufgeworfenen Begriff vom »Sinnüberschuss« der Trauerhandlung sprechen (Bourdieu 1993: 127): In den Gesten der Verzweiflung kommt insgeheim das Wissen über die Regeln des gemeinschaftlichen Zusammenlebens zum Ausdruck. Sie stacheln Solidarität und Unterstützung an und schaffen auf diese Weise soziale Konstruktionen außeralltäglicher Gemeinschaftserfahrungen. Jeder versteht, was es bedeutet, wenn ein Mensch trauert; und schon dieses Verständnis legt nahe, dass die soziale Welt keine radikal egoistische ist. Mit dem Verständnis gehen im näheren sozialen Umfeld traditionell Gesten alltagsuntypischer Zuneigung einher: Unterstützung über das »normale« freundschaftliche Maß hinaus, tief empfundene Anteilnahme (auch wenn man sich sonst nicht gerne »in fremde Angelegenheiten« einmischt), sogar Geldgeschenke. Noch dazu sind alle (temporären) Ausfälle der Trauernden

verständlich; etwaige Gefühlsausbrüche werden mit Verständnis registriert. Indem Trauernde sozialen Support erhalten, werden die im Alltag als stabil empfundenen Rahmenbedingungen des Gemeinschaftslebens symbolisch gestützt; bzw. sie werden neu errichtet, nachdem das Verlusterlebnis sie in Frage gestellt hat.

Nach der Trauer

Die Trauer loslassen können bedeutet, für die Gesellschaft und nicht für sich selbst zu funktionieren. Wenn die Trauer irgendwann abklingt, wenn die schmerzhaften Gefühle abnehmen, wenn Alltäglichkeit wieder mehr Platz im Leben von Hinterbliebenen verlangt, dann steht die mit der Trauer verbundene, aber eben verborgene Ordnungsvorstellung wieder im Vordergrund. Wie lange dieser Prozess dauert, oder gar zu dauern hat, lässt sich zumindest mit soziologischen Mitteln nicht bestimmen. Es gibt keine Formel, mit der sich berechnen lässt, wann ein Mensch zu viel oder zu wenig getrauert hat. Wie gesagt: Man kann Menschen nicht in den Kopf schauen. Man kann authentisches Empfinden nicht ›vernünftig‹ regulieren. Man kann ein Ende der Trauer nicht erzwingen.

Sehr vielen Menschen, die eine Trauererfahrung gemacht haben – wobei selbstverständlich bedacht werden muss, dass die Grade der Betroffenheit stark divergieren und Einzelfälle nie deckungsgleich sind –, finden sich nach einer gewissen Weile in der Lage, gesellschaftlich wieder zu funktionieren. Sie übernehmen, wie zuvor dargestellt, wieder die Rollen, die ihnen zugewiesen sind. Oder sie haben andere Rollen übernommen. Wie auch immer, sie spielen das Spiel namens Gesellschaft wieder mit – bald mehr, bald weniger intensiv. Es wirkt in manchen Fällen, als versteckten sie ihre Gefühle; als seien sie insgeheim geprägt von einer ›maskierten Trauer‹, die öffentlich nicht gezeigt wird. Das Verlusterlebnis ist dadurch nicht gestrichen. Die Erfahrung, in Todesnähe gewesen zu sein (wie ich diese Situation nenne; vgl. Benkel 2017b: 277), prägt insgeheim wohl die allermeisten Menschen ihr Leben lang, denn Trauer hat ein Echo, das immer wieder nachhallt. Die Momente, in denen dieses »Grundrauschen der Trauer« sich bemerkbar macht, sind gewiss nicht nach sachlichen Kriterien bestimmbar. Vermutlich kommen sie innerhalb von bestimmten »sozio-lokalen Zusammenhängen« stärker zum Tragen – beispielsweise dann, wenn die Trauer ein gezieltes, im akuten Kontext passendes Gesprächsthema ist (Häußler 2019: 251f.). Allerdings können emotionale Rückgriffe auf die Trauer, und damit auf den Verlust sozialer Nähe, auch in anderen Situationen auftre-

ten; sowohl als aktives Handeln (d.h. als gezieltes Gedenkenwollen), wie auch als ungeplantes passives *Erleben*.

Dies ist die subjektive Facette der Trauer. Sobald Trauernde wieder ›funktionieren‹, ist schließlich die Phase vorbei, in der sie vermeintlich ›objektiv‹ (in Wahrheit aber innerhalb eines entsprechend justierten intersubjektiven Rahmens) ausdrücklich im Modus der Trauer agierten. Man könnte auch sagen, dass die Gesellschaft sich durchgesetzt hat. Ohne dies bewerten zu wollen: Trauer ist, mal mehr, mal weniger ausgeprägt, eine Empfindung oder Situation, die einen vermeintlich auf sich selbst zurückwirft. Dies *scheint* einen von der Gesellschaft zu entfernen, aber das ist nur der äußere Anschein; in Wahrheit bedeutet Trauern, voll und ganz Teil der Gesellschaft zu sein, denn die Gesellschaft hat einen gelehrt, dass, wieso und in welcher Form Trauer sinnhaft ist. Im Trauerzustand liegt ein hochspezifisches Spannungsverhältnis zwischen Individualität und Kollektivität vor: Hier bekommt die menschliche Subjektivität von der Gesellschaft die Ausnahmeposition zugesprochen, sich selbst auf die Vorderbühne zu stellen.²⁵ ›Nach der Trauer‹ soll die subjektive Empfindung gegenüber dem Todesfall langsam wieder in den Hintergrund treten, um einer adäquaten Rollenübernahme Platz zu machen. Kein Wunder, dass ein Begriff wie ›Trauerarbeit‹ den Zusammenhang zwischen einem Gefühlszustand und beruflichen Pflichten impliziert (während korrespondierende Ausdrücke wie ›Liebesarbeit‹ oder ›Freundschaftsarbeit‹ fehlen).

Liegt die Trauer in der Hand des Einzelnen? Oder befindet sich der Einzelne in der Hand der Trauer? Womöglich agieren Trauernde und die Trauer Hand in Hand. Denn schließlich treffen sich die gesellschaftlich vermit-

25 Helmut Plessner, der sich zwischen philosophischer Anthropologie und Soziologie bewegt, vertritt die Ansicht, dass im Lachen und im Weinen – in Momenten also, die überaus subjektiv wirken – ein kurzfristiger Kontrollverlust durchbricht, der aber durchaus eine Funktion erfüllt. Denn Lachen und Weinen sind Vorgänge, die dann ins Spiel kommen, wenn zwischen »Mensch und physischer Existenz«, also: zwischen Person und Körper kein Einklang mehr besteht; dieser »Verlust an Beherrschung« kann dadurch bewältigt werden, dass Tränen fließen, die Stimme versagt, die Körperkontrolle unterbleibt (Plessner 1950: 86). Dann wird der Kontrollverlust für einen kurzen Augenblick nämlich ein totaler, er wird somit eingestanden, und danach kann es wieder weiter gehen. Lachen und Weinen gehören damit zu den »antirationalen, aber doch sinnbezogenen Phänomene[n]« (Fischer 2013: 274). Insofern wäre die Trauer wohl zu unterscheiden von massiven Äußerungen der Betroffenheit (wie etwa einem Zusammenbruch aufgrund seelischer Überwältigung). Sie müsste gedacht werden als Haltung, die durchaus reflexive Momente beinhaltet – wie eben Erinnerung und Gedenken, welche nicht für Kontrollverlust stehen, sondern (wenigstens teilweise) intendiert sind.

telte, individuell erlebte Gefühlsregung und ihre ganz persönliche Ausgestaltung im Gesicht, in den Worten und in der körperlichen Haltung einer Person. Es ist ein Handschlag, auf den viele verzichten könnten. In Zeiten, da der Tod noch etwas weniger verschämt besprochen wurde als heute, erschien es passend, ihn symbolisch als Sensenmann bzw. Skelett auftreten zu lassen, nicht selten übrigens in weiblicher Erscheinung (Guthke 1998), um diesen ›Begegnungsgedanken‹ bildhaft zu verdeutlichen. Die Knochengestalt symbolisierte damals auch visuell etwas (übrigens kulturübergreifend) Fremdes, Ungewolltes. Mittlerweile ranken sich um diese fremde Sphäre Professionalisierungs- und andere, ziemlich weltliche Bewältigungsstrategien (Schützzeichel 2017). Wenn nun aber individuelle Trauerberatungen, zeitgenössische Seelsorge als »religion on demand« (ebd.: 127), Online-Foren, Ratgeberbücher, Volkshochschulkurse und vieles mehr das altmodische Konzept der solidarischen Gemeinschaft ergänzen (noch scheinen sie es nicht zu ersetzen), wie sollte der Tod da aussehen? Er wird gesichtsloser, je gründlicher und professioneller er aufgearbeitet werden kann. Auch das ist Trauerarbeit.

Die Zeit nach der Trauer ist auch die Zeit einer ungewohnten Übergangserfahrung. Die verstorbene Person hat ihren Übergang gemacht; sie hat, wie das Arnold van Gennep (2005) zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem einflussreichen Buch zu *Übergangsriten* nennt, die drei Phasen *Ablösung*, *Zwischenstadium* und *Integration* (das meint hier: in andere Zugehörigkeitssphären) schon durchlaufen. Der Abschied aus den irdischen sozialen Bezügen ist vollzogen; das schwierige Stadium zwischen klar geltenden Zuständen (wie lebendig/tot), das etwa bei der Aufbahrung virulent ist, ist überwunden, und die Person hat, dies ist abhängig von den Überzeugungen der Hinterbliebenen, neue Existenzkontexte erfahren (oder, wie man streng materialistisch wohl annehmen müsste, die Integration ins Nichtsein vollzogen). Die Angehörigen gehen diese Passagen nicht mit, die meisten von ihnen werden aber zumindest einen zentralen Übergang, nämlich die Abtrennung von der Trauer erleben – und eine (Wieder-)Aufnahme in eine Lebenswelt, in der Trauer nicht mehr die dominante Empfindung ist. Es kommt der Punkt, an dem sich Pflichtbewusstsein und Aufgabensensibilität, oder der Impuls zum Weitermachen, zum Fortleben trotz allem, stärker aufdrängen, als der immanente Schmerz des Verlusts. Dann ist man paradoxerweise wieder spürbar das, was man ohnehin die ganze Zeit war: ein Teil der Gesellschaft. Letztlich geht es bei den Formen der Trauer, die gesellschaftlich etabliert sind, immer auch um den Erhalt der Gesellschaft, innerhalb derer sie etabliert worden sind.



Autonomie und Abschied

Das vorliegende Buch trägt den Titel *Autonomie der Trauer*. Autonomie steht dem buchstäblichen Wortsinn nach für ›Selbst-Gesetzgebung‹. Ein autonomes Leben scheint eines zu sein, das sich in maßgeblichen Punkten von anderen Lebensentwürfen dadurch unterscheidet – so zumindest der Anspruch –, dass nicht kollektive Maßstäbe ausschlaggebend sind, dass also nicht im Mainstream oder beim Durchschnittswert Orientierung gesucht wird. Es geht in der Autonomie auch nicht darum, gesellschaftliche Interessen in den Fokus zu nehmen (erst recht nicht das, was *angeblich* der Gesellschaft dient), und es ist somit auch nicht das vorrangige Ziel autonomer Entscheidungen, den vorherrschenden Status quo zu gewährleisten.²⁶

26 Will man diese Unterschiede überhaupt noch treffen, so wäre hinsichtlich der einem nächststehenden *Gemeinschaftsumfelder* zu klären, ob dort autonome Interessen nicht sogar einen konstituierenden Anteil am Gesamtkontext haben, schließlich wäre eine organisch-solidarische Gemeinschaft nicht pauschal daran interessiert, ›individualistische‹ Anliegen abzuwehren – solange sie sich mit bestimmten Wertvorstellungen verbinden lassen, und das ist ja grundsätzlich möglich.

Ordnungsanliegen jenseits der eigenen, d.h. subjektiven Sichtweise – also Ordnungsanliegen in dem Sinne, wie ich sie oben beschrieben habe – sind selten der Gegenstand betont autonomer Aktivitäten. Wer im Zeichen dieser Selbst-Gesetzgebung agiert, dürfte es in Kauf nehmen, dass die damit verfolgten Ziele von anderen nicht geteilt werden können und vielleicht sogar auf Kritik stoßen. Autonom sein bedeutet also im Sinne der genannten Studie, dass zahlreiche gesellschaftlich kursierende Haltungen, Einstellungen und Werte ausdrücklich *nicht* Einfluss auf eigene Entscheidungen nehmen – zumindest nicht allein deshalb, *weil* dies die Haltungen, Einstellungen und Werte anderer sind.

Die Karriere des Autonomie-Begriffs lässt sich in zahlreichen, überwiegend (sozial-)philosophischen Darstellungen näher recherchieren (Leu/Krappmann 1999). Aktuell scheint der Terminus sogar besonders populär zu sein (Guinebert 2018; Pauen/Welzer 2015; Quante 2014; Rössler 2017; spezifisch akzentuiert: Ehrenberg 2012). Um eine genaue Begriffsdarstellung geht es an dieser Stelle aber nicht. Autonomie ist im Rahmen der vorliegenden Darstellung eine Chiffre für eine überwiegend individuelle, allenfalls im engsten Familien- und Freundeskreis getroffene Entscheidung von Menschen, die eine geliebten Person verloren haben, die sich also in Trauer befanden (bzw. noch immer befinden) und die durch diese Verlustsituation in Todesnähe geraten sind. Es geht diesen Menschen nicht um die lang gehegte, anlasslose und nüchtern geplante Entscheidung, mithilfe autonomen Handelns bestimmten strukturellen Anforderungen zu entsprechen. Im Gegenteil: Viele haben sogar erst aufgrund des Todesfalls in ihrem Umfeld von den Strukturen erfahren, die sie mit ihren autonomen Handlungen *in der Folge* konkret einzelfallbezogen zu umgehen versuchen. Diese Variante der Autonomie ist also in einer großen Anzahl der untersuchten Fallkonstellationen erst aufgrund einer ungewollten Konfrontation mit institutionellen, juristischen bzw. moralischen Regularien überhaupt ›aufgeweckt‹ worden.

Es bedarf keiner Diskussion, dass jedwede betont autonome Entscheidung eingebettet ist in eine Vielzahl weiterer Entscheidungen, Einstellungsbekundungen und Aktivitäten, die – mehr oder weniger ausdrücklich – *nicht* autonom ablaufen, sondern die auf Kompromissen, Zwängen, Einsichten und Notwendigkeiten beruhen. Das gilt auch, und vielleicht sogar in besonderem Maße, für den Kontext Tod. Meine These lautet: Gerade weil die Umgangsweisen mit Sterben, Tod und Trauer so stark reguliert und lange weitgehend ›übersubjektiv‹ betrieben worden sind, haben sich hier Selbstbestimmungsansprüche regen können. Sie haben sich in einem lang andauernden, im Prinzip von außen wenig durchsichtigen Prozess verstetigt, und sie scheinen sich mehr und mehr durchzusetzen. Entschei-

dend dafür ist die beschriebene Erweckung; sie entsteht aus einem konkreten Anlass heraus, der in den allermeisten Fällen ein vollendeter Sterbeprozess ist, und aus der somit notwendigen Auseinandersetzung mit zuvor unberücksichtigten, oft völlig unbekanntem Vorschriften. Eine wirklich nachdrückliche Artikulation von Autonomie wäre in diesem Zusammenhang nicht möglich, würde nicht das System der legitimen Bestattungs- und Trauerhandlungen auf eine Menge Menschen den Eindruck machen, dass dabei Autonomie von vorn herein ignoriert wird.

Wenn ein Mensch stirbt, gibt es bekanntlich diverse Entscheidungen zu treffen. Nicht zuletzt steht die Frage im Raum, wann und wo er bestattet werden soll. Professionelle Akteure, allen voran die Bestattungsunternehmen, sind für gewöhnlich an der Schaltstelle der Koordination. Hier gestalten kreative (und weniger kreative) Köpfe die Feinheiten, die mit den Entscheidungen der Hinterbliebenen einhergehen sollen. Individuelle Betroffenheit und überindividuelle Expertise treffen und ergänzen einander. Beratungs- und Gestaltungskompetenzen stützen sich über die lebensweltliche Katastrophe und ›depersonalisieren‹ sie. In den Händen der Experten spielt die Identität der Verstorbenen kaum eine Rolle; auf dieser Ebene geht es zuallererst um die möglichst reibungslose Anwendung des Regelwerks. Die Kunst in diesem Metier besteht allerdings darin, den singulären Fall so zu thematisieren und zu handhaben, dass im Ergebnis Individualität im Vordergrund steht (oder zu stehen scheint) – und eben nicht ein routiniertes Durchlaufen der Ablaufschritte (zur Problematik jedweder scheinselfständigen ›Fallgeschichte‹ vgl. Bergmann/Dausendschön-Gay/Oberzaucher 2014). Dass aktuell innovative und ›alternative‹ Bestatter besonders gefragt sind, hängt mit der schlechten Reputation der Routine ab. Jeder möchte sich selbst, und selbstverständlich auch geliebte Menschen im Umfeld, als unvergleichbares Einzelwesen sehen, und diese Erwartung muss das im funerkulturellen Berufskontext geschulte Personal als Erwartung der Kundschaften erwarten; es muss also *Erwartungserwartungen* hegen.

Platzhirsche mit lokalem Monopol können es bei den Standardverfahren belassen, sie werden ihre Klientel finden. Je mehr jedoch – auch dank des Internets und der fortschreitenden Digitalisierung – der Gedanke der Auswahl und des Vergleichs auch in dieser Branche sich durchsetzt (gerade in Verbindung mit der Autonomie der Kunden), desto notwendiger wird es auch für die professionellen Akteure, sich unbequemen, weil womöglich jenseits der traditionellen Ausbildung stehenden Ansprüchen und Interessen zu stellen. Sonst kann man die eigene Bestattungsexpertise früher oder später auf die Abwicklung des eigenen Unternehmens anwenden.

In diesem Buch geht es nicht um eine Beschreibung des ›Normalzustandes‹. Die Entscheidung, die diverse Hinterbliebene fällten, mit denen wir (die Autoren des vorliegenden Buches) gesprochen haben, hat sie aus dieser Routiniertheit heraus bugsiert und ihnen – wie gesagt, in vielen Fällen vollkommen unbeabsichtigt – eine Art ›Vorreiterrolle‹ verliehen. Mehr noch, ihre Entscheidung hat diese Interviewpartner zum Teil einer kleinen Minderheit gemacht, die als Gruppe kaum je irgendwo in Erscheinung tritt; die sich auch gar nicht als Gruppe wahrnimmt; die fast keine Lobby hat bzw. diesbezüglich vorhandene Angebote oft nicht kennt, und sie häufig auch nicht sucht. Und nicht zuletzt hat diese Entscheidung die Angehörigen, die sie getroffen haben, in eine Grauzone jenseits des gesetzlich erlaubten Handlungsbereiches geführt. Gemeint ist die Entscheidung, mit der Asche der verstorbenen und kremierten Person so zu verfahren, wie sie selbst – autonom – es für richtig empfinden, über bestehende moralische und juristische Regeln hinweg.

Selbstverständlich trifft diese Ausgangslage nur auf einige der Gesprächspartner in den über 120 qualitativen Interviews, in einer umfangreichen Online-Umfrage und in zahlreichen weiteren Kommunikationen zu, um die Matthias Meitzler, Dirk Preuß und ich uns gekümmert haben. Da unser Interesse der Ausdifferenzierung von Trauer im Zeichen des sozialen Wandels gilt – zunächst einmal unabhängig von singulären Fallkonstellationen – wäre alles andere auch überraschend. Dennoch ist die beschriebene Situation hinsichtlich der Autonomiefrage im Trauerkontext aufschlussreich. Daher haben wir ihr einen besonderen Schwerpunkt gewidmet. Uns interessiert in diesem Zusammenhang: *Wie geben Menschen, die sich die Asche ihrer Verstorbenen aushändigen lassen, damit um? Was geschieht mit ihr? Wem gegenüber wird dieses Handeln offenbart, wem gegenüber wird es verschwiegen? Was sind die Motive für dieses Handeln – und wie verteidigen die Betroffenen es?* In anderen Ländern Europas, beispielsweise in den Niederlanden oder in der Schweiz, wo besonders liberale Bestattungsvorschriften existieren, könnte eine entsprechende Studie ebenfalls durchgeführt werden. Dann aber wären die Fragen zur Legitimation bzw. zum Verschweigen schon insofern weitgehend überflüssig, als die Praxis, sich die Asche nach der Kremation heraus geben zu lassen, dort erstens legal und zweitens nicht unüblich ist. Unsere Studie setzt, was diesen Aspekt betrifft, nun aber in Deutschland an und damit in jenem Land, das mitunter die strengsten Bestattungsrichtlinien des europäischen Kontinents aufweist. Nach geltendem deutschen Recht ist es, lässt man Feinheiten außer Acht, verboten, dass Angehörige nach der Kremation (oder nach jeglichen anderen Bestattungsprozeduren, die der tote Körper/Mensch durchläuft) diesen Körper bzw. seine ›Überreste‹ in ihre eigenen Händen übertragen bekom-

men. In manchen Bundesländern ist es nicht einmal zulässig, dass Hinterbliebene beispielsweise die Urne, die die Asche der verstorbenen Person enthält, selbsttätig an die dafür vorgesehene Begräbnisstätte auf dem Friedhof bringen. Diese Aufgabe müssen die Bestatter bzw. von ihnen beauftragte Dritte übernehmen; die Angehörigen bezahlen diesen Service zwar, sie dürfen ihn dann aber nicht eigenständig ausüben. Der ›letzte Gang‹ zur ›letzten Ruhestätte‹ findet also, so will es die formale und juristisch abgesicherte Regelung, auf eine Weise statt, die die Hinterbliebenen auf Abstand zu den menschlichen Überresten hält.

Das Beispiel mag trivial wirken. Wer allerdings einmal die Erfahrung gemacht hat, sich einbringen zu wollen in einzelne Stationen des Bestattungsprozesses, und daraufhin erfahren musste, dass man trotz der engen sozialen Verbindung zu Lebzeiten, trotz der liebevollen Beziehung zur Person, die dieser tote Körper/diese Asche gewesen ist, von entscheidenden Abschnitten des ›Lebensabschieds‹ ausgeschlossen ist, wird es nicht als Nebensächlichlichkeit abtun. Genau hier setzen Autonomiebestrebungen an: Anstelle der Vorschrift sollen Wunsch und Wille der affektiv betroffenen Menschen Berücksichtigung finden.²⁷

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass es sehr viele Hinterbliebene gibt (sie sind quantitativ vermutlich in der Mehrzahl), denen es durchaus genehm ist, von bestimmten Situationen, Mechanismen und Aufgaben entbunden zu sein. Die Auslagerung der Todesbürokratie an externe Experten (Knopke 2018) reduziert die Komplexität. Sie mindert die emotionale Überlastung in einer angespannten und einen oft zutiefst aus der Bahn werfenden Ausgangslage. Für diese Menschen ergeben sich auf den ersten Blick folglich auch keine Mitbestimmungsdefizite, entspricht es ihrem situativen Autonomieempfinden doch eher, sich von diesen Aufwendungen weitgehend fern halten zu dürfen. In dieser vollkommen verständlichen Haltung gibt es nichts zu kritisieren – schon deshalb nicht, weil die Gesellschaft

27 Nicht näher eingehen kann ich an dieser Stelle auf die Angebotspalette an innovativen Weiterverarbeitungen von Kremationsasche, die – anders als in Nachbarländern – in Deutschland nicht bzw. nur unter Vorbehalt oder eher verborgen zugänglich sind. Asche kann, neben der Aufbewahrung oder Bestattung an selbstgewählten Orten, benutzt werden, um damit ein Gemälde zu schaffen, um aus ihr einen ›Erinnerungsdiamanten‹ zu erzeugen, um damit eine Smaragd- oder Rubinproduktion anzureichern, um daraus eine Schallplatte zu pressen, um sie in Gewehrpatronen abzufüllen, um damit dekorative Schmuckkristalle zu verzieren, und vieles mehr. Eine nähere Auseinandersetzung unter dem Gesichtspunkt des fließenden Übergangs von Sozialität zu Materialität ist aktuell Gegenstand einer Forschungs Kooperation zwischen den Universitäten Rostock (Praktische Theologie, Thomas Klie) und Passau (Soziologie, Thorsten Benkel).

sich in genau diese Richtung ausdifferenziert hat und sie in vielerlei Hinsicht funktional für die soziale Ordnung ist. Die Problematik eingeschränkter oder fehlender Autonomie betrifft diejenigen Menschen, die mit Bestattungsabläufen aus konkreter Erfahrungen heraus unzufrieden sind, oder anders gesagt: die mit Reflexionsanforderungen konfrontiert worden sind und sie zum Antrieb subjektiver Bewältigungsstrategien gemacht haben. Etwas unglücklich aus Sicht dieses Personenkreises ist der Umstand, dass ihre Interessen – so subjektiv und einzigartig sie ohnehin sind – für diejenigen, die keine entsprechenden Erfahrungen gemacht haben oder diesen Erfahrungen aus dem Weg gegangen sind, bisweilen unverständlich sind. Was hier für die einen ein brennender Wunsch ist, ist für die anderen extravagant, deplatziert oder egoistisch. Die Forderung nach einem »Recht auf Trauer« (Seeck 2017) erscheint, je nach Adressat, überflüssig, weil doch alles geregelt ist, bzw. dringend geboten, weil Mitbestimmung weitestgehend fehlt und Marginalisierung droht. Es fehlt im buchstäblichen Sinne an einem *common sense*. Die Situation entspricht gewissermaßen einem starken Auseinanderdriften von Angehörigen in verschiedene Richtungen des Handelns und Reflektierens. Dass es so gekommen ist, ist allgemeinen Tendenzen der Pluralisierung in der Bestattungskultur zu verdanken. Es spricht vieles dafür, dass dieses Auseinanderdriften sich künftig nicht wieder wird einfangen lassen. Die Zeichen stehen weiterhin auf Individualisierung und damit weiterhin auch auf Verringerung kollektivistischer Ansprüche. Das hier beschriebene Szenario ist nur eines von mehreren im Zusammenhang von Sterben, Tod und Trauer, bei denen Deutungshoheiten in Frage gestellt und alternative Hegemonialkonzepte verhandelt werden.

Kritik der institutionellen Vernunft

Von 1934 an regelte auf deutschem Boden lange Zeit das *Feuerbestattungsgesetz* die wesentlichen Fragen rund um das Schicksal des Körpers nach dem Tod. Diesem Gesetz nach ist es unzulässig, dass Körperteile an einem anderen Ort als auf einem offiziellen, d.h. institutionell anerkannten Friedhofsgelände bestattet werden. Hinsichtlich der Bestattungsstätte brachte dieses Gesetz gegenüber Vorläufernormen keine besonderen Neuigkeiten mit sich. Innovativ war es vor allem im Hinblick auf die Gleichstellung von Erdbestattung und Kremation, die schon Jahrzehnte zuvor leidenschaftlich diskutiert worden war (ein Beispiel von vielen: Caspari 1914), und von nun an landesweit geltendes Recht war. Auf den ersten Blick finden auch individuelle Anliegen im Feuerbestattungsgesetz Berücksichti-

gung: § 2 regelt ausdrücklich, dass der »Wille des Verstorbenen« im Zentrum stehen müsse. Das bezieht sich aber nicht auf den Bestattungsort oder den Bestattungsmodus, sondern meint an dieser Stelle allein den Wunsch, kremiert zu werden (oder eben nicht) (vgl. Spranger 2014a: 80).

Während das gesellschaftliche Interesse an Kremationen und Urnenbestattungen in dieser Zeit zunahm, antwortet das Feuerbestattungsgesetz auf diesen Trend ausdrücklich und zustimmend. Sollten sich beispielsweise die Angehörigen nicht einigen können, ob eine Kremation umzusetzen sei oder nicht, werde nach § 2, Abs. 4 notfalls »die Polizeibehörde« aktiv – ausdrücklich im (zu ermittelnden) Sinne der Toten. Dies also ist die Neuerung, die das Feuerbestattungsgesetz auf den Weg brachte und in seinem Namen trägt: eine neue Bestattungsvariante wurde institutionell legitimiert. Mit der generellen Idee einer kollektiv gültigen »Friedhofsreglementierung« wurde nicht gebrochen, im Gegenteil (vgl. Fischer 2014: 28). Insofern ist das Gesetz eben doch vom Geist seiner Zeit bestimmt, jener Zeit nämlich, in der die Vorstellung individualistischer Ausbruchversuche aus normativen Rahmenrichtlinien als schwierig und spannungsreich angesehen wurde. Es bedurfte zur Realisierung abweichender Ideen wie der Kremation kollektiver Anstrengungen, um angesichts anderer, als antiquiert angesehener Kollektivkonzepte den Beweis« erbringen zu können, dass eine Reformnotwendigkeit vorliegt.

Nun sind Bestattungsrituale per se gar nicht von Gesetzen abhängig und ihnen in der historischen Perspektive auch nicht »unterworfen«. Sie wurden selbstverständlich schon lange zuvor abgehalten, die juristischen Regelungen dazu sind historisch betrachtet wesentlich jünger. Es schadet nicht, sich hin und wieder klar zu machen, dass nicht das Recht der Leitfaden früherer Bestattungspraktiken war. Sie fanden am Leitfaden mystisch-ritueller, allemal entlang religiöser Vorschriften, oder auch gemäß einer notgedrungenen Pragmatik statt.

Das Friedhofsimage, das 1934 festgeschrieben wurde – der Friedhof als Sammlungsort *aller* menschlichen Überreste; und zwar nur der menschlichen, keinesfalls der tierischen! – offenbart so gesehen eine bestimmte ideologische Sichtweise auf die Aufgabe, die Begräbnisstätten für die Gesellschaft übernehmen. Diese Ideologie fußt zweifellos auf redlichen Absichten, nicht zuletzt auf der oben beschriebenen Idee einer ordnungsstabilisierenden gemeinschaftlichen Übereinkunft. Andererseits spielt, wie gesagt, der Zeitgeist von 1934 eine Rolle; denn auf Basis des Feuerbestattungsgesetzes ergibt sich zwangsläufig ein Bild des Friedhofs als *Stätte der Rückvergemeinschaftung*. Alle sind sich gleich; keiner ragt mehr heraus. Mag der Grabstein auch noch so pompös sein – wer darunter liegt, kann nichts mehr bewirken. Die Grabreihen heben also die Unterschiede, welche zu

Lebzeiten bestanden und Menschen voneinander getrennt haben, zumindest auf den ersten Blick auf. Man kann darin eine Art ›Versöhnung‹ für die nachlebendige Zeit erblicken, wenn man möchte. Das Feuerbestattungsgesetz hat die Idee einer Gemeinschaft der Toten institutionell tragfähig gemacht und damit lokale Eigenheiten und Mentalitätsunterscheide eingeebnet. Die Gemeinschaft, um die es hier geht, war also von Anfang an ein Zwangskollektiv. Der Zwang, Seit' an Seit' begraben zu sein, neben Fremden, die einem schon zu Lebzeiten nichts bedeuteten, ist gewiss kein Wunsch der Lebenden gewesen. Wer wünscht sich, verglichen damit, nicht vielmehr quasi-aristokratische Bestattungsprinzipien? Die Beerdigung erfolgt am besten im eigenen Garten, wenn vorhanden, oder in einer schönen Anlage, bloß kein Moder ringsum, bloß kein ›Schema F‹. Man wird bevorzugt neben und mit der Familie, dem Partner, der Partnerin, vielleicht sogar neben dem Haustier gebettet, und auch die Urenkel, die man nie kennengelernt haben wird, sind nachträglich willkommen. Genauso wie übrigens die Ahnen, die schon vor langer Zeit verstorben sind. Sie haben sich, als Unbekannte, mit denen einen eine genealogische Linie verbindet (und sonst so gut wie nichts), die Berechtigung zur geteilten Grabstätte redlich verdient. Wer nicht vom selben Blut ist, wie man so sagt, für den gilt, was sonst nur Hinweisschilder am Friedhofportal in einem gänzlich anderen Zusammenhang verkünden: Wir müssen draußen bleiben.

So wurde früher der Adel begraben. Er lag nicht an beliebiger Stelle, sondern in eigens dafür errichteten Gruften, oder wurde ausdrucksstark in/an der Friedhofsmauer bestattet, wenn nicht gar in einem ästhetisch aufgehübschten Winkel des eigenen Feudalgrundstücks. Die Absicht dahinter war (und ist mitunter immer noch), dass keine zwei Toten das identische Grab haben sollten. Im Leben heraus zu ragen, sollte korrespondieren mit dem Einzigartigsein *post mortem*. Der individuelle Rang wurde durch möglichst besondere, spezifische Bestattungsvarianten unterstrichen.

Um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht denjenigen, die heute für individualisierte Bestattungsmodalitäten streiten (für eigene und wie auch für die nahestehender Personen), nicht darum, soziale Unterschiede auf den Totenacker zu tragen und den Grabsteinen mittelalterliche Klassendifferenzen oder etwas in dieser Art einzuschreiben. Der Adel ist kein Vorbild, sondern nur ein Sinnbild. Der zentrale Wunsch ist vielmehr die autonome Regelung, ja geradezu die ›Regierung‹ über das als persönlicher Referenzort verstandene Grab jenseits der als einschränkend und bevormundend empfundenen Realität juristischer bzw. bürokratischer Bestattungsnormen.

Soviel jedenfalls steht fest: Die Ideologie der am selben Ort und möglichst gleichförmig beerdigten Volksgemeinschaft ist das exakte Gegenteil

subjektiver Bestattungswünsche. Wenn der Lebensverlauf die Menschen auch durch Schicksal, Zufall, durch freie Wahl und soziale Ungleichheit getrennt haben mag, kommt am Ende ein Moment der Emanzipation: Der Tod macht alle gleich. Dies sollte durch das Feuerbestattungsgesetz ab 1934 nicht länger nur eine Weisheit sein, der man nachdenklich zunicken kann, sondern eine Realität aller toten Körper werden. Und sie wurde es. Der Kerngedanke ist auch Jahrzehnte später erhalten geblieben, als die Landesgesetzgeber das Feuerbestattungsgesetz abgelöst und durch spezifisches Länderrecht ersetzt haben. Die einzelnen Landesvorschriften unterscheiden sich in Details, aber nicht in der wesentlichen Tendenz. Viel verändert hat sich dadurch nicht: Über Jahrzehnte hinweg, und auch über diverse Klagen hinweg (rechtliche wie exklamatorische), waren die Friedhöfe sinngemäß von der »Einfallslosigkeit von Reihenhaussiedlungen« geprägt (Büsche 2006: 37). Die landesspezifischen Vorschriftenkataloge haben für konkrete Grabgestaltungsanliegen keine neuen Spielräume der kreativen Freiheit geschaffen. Damit beschneiden sie bis heute auch die Spielräume des subjektiven Erinnerns erheblich (vgl. Spranger 2006: 173; Sörries 2008: 29; Fischer 2011: 128; Benkel 2012: 118). Es wäre zu einfach, für diese Fortführung schlichtweg eine in Amtsstuben und Gerichtssälen grassierende Liebe zur Kontinuität verantwortlich zu machen. Realistischer erscheint mir, von der Muse der reduzierten Komplexität zu sprechen. Das strikte Reglement des Feuerbestattungsgesetzes löste sehr viele potenzielle Anschlussprobleme von vornherein auf. Die Grauzone zwischen Erlaubnis und Abweichung wirkte dadurch überschaubar.

Um der Wahrheit die Ehre zu geben: Das Feuerbestattungsgesetz kannte bereits die Möglichkeit der Ausnahme. Die konkreten Vorschriften zur Bestattung (§ 9) sind in dieser Hinsicht zumindest interpretierbar. Ein zeitgenössischer Rechtskommentar hält 1935 fest: »Daß die Aschereste in allen Fällen in einer öffentlichen Begräbnisstelle beigesetzt werden, wird nicht gefordert. Der Beisetzung in einer privaten Begräbnisstätte, sofern dieselbe polizeilich genehmigt ist, steht nichts im Wege.« (Kahler 1935: 66; zit. nach Spranger 2014b: 90). Dieser rechtlichen Lesart wurde in der Praxis offenkundig selten gefolgt – und wer informiert sich schon über die juristischen Eigenheiten von Vorschriften, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf eine Art und Weise durchgesetzt werden, welche zu besagen scheint, dass es Alternativen nicht gibt? Zumindest die juristische Konstruktion der Bestattungsrealität war damals anscheinend liberaler, als es die heutigen Landesgesetze sind.

Nicht repräsentiert war 1934 die – dann wohl doch zu moderne – Vorstellung *mitbestimmender Trauer*. Die Ländergesetze der Bundesrepublik, die das Feuerbestattungsgesetz vor einigen Jahren abgelöst haben, haben

dieses Defizit weitergetragen. Gemeinschaftliches Mitbestimmen funktioniert nur, wenn ein für alle Gemeinschaftsmitglieder gültiges Recht von diesen individuell beansprucht und gestaltet werden kann, sonst ist die Mitwirkung doch wieder nur eine symbolische bzw. eine plakative, die wenig bis keine Freiheiten lässt. Tote und ihre Hinterbliebenen treten nun aber nicht als einheitliche Fraktion auf. Getrauert wird zumeist im Zusammenspiel mit direkter Betroffenheit; nur wenige machen sich die Mühe, außerhalb persönlicher Involviertheit einmal nachzuforschen, wie sinnvoll die vorgesehenen Regeln sind und wie gut sie zu gesellschaftlichen Wandlungsvorgängen passen. Die Betroffenen, die es tatsächlich angeht, weil es ihre Trauerrituale und sonstigen Erinnerungshandlungen sind, die durch das Feuerbestattungsgesetz und seine landesspezifischen Ablösungsnormen möglicherweise eingegrenzt werden, vermögen es nicht, sich gemeinschaftlich zu organisieren – dafür ist Trauer viel zu sehr intimisiert, viel zu sehr auf den Einzelfall und auf einen recht engen »affektiven Bezugsraum« beschränkt.

Lange Zeit waren Deutschlands Friedhöfe folglich von einem unausgeglichene[n] Zwiespalt geprägt: Trauer und Gedenken sollten individuell erfolgen können (und wie sollte man dies auch verhindern?), dieser Inhalt sollte aber in den engen Schranken institutionell vorgegebener Formen verwirklicht werden. Dieser Bürokratisierungsmechanismus deutscher Trauer fand übrigens jenseits ideologischer Verortungen statt: Weder ging es um die Fortsetzung des Nazismus, noch um eine spezifisch bundesdeutsche Befindlichkeit. Ein Blick zurück in die Zeit und auf das Areal der DDR offenbart, dass auch ein sich als antifaschistisch beschreibender Staat nicht ohne Regulierungsfuror im Bestattungskontext ausgekommen ist. Der real existierende Sozialismus war nach Meinung seiner Anhänger-schaft anderen Systemen überlegen; im Angesicht des Todes galt aber auch hier die Idee der symbolischen Rückvergemeinschaftung als erstes Prinzip (Schulz 2013).

Die bundesdeutschen Ländergesetze zur Bestattung, die heute gültig sind, haben zur Verbesserung der Lage bislang wenig beigetragen, im Gegenteil. Die oben erwähnten liberalisierenden Elemente des Feuerbestattungsgesetzes wurden mitunter sogar gestrichen (so erging es in mehreren Bundesländern beispielsweise der Erwähnung von Ausnahmeregelungen – sie fiel ersatzlos unter den Tisch). Gegenwärtig scheint die Lage geradezu »konfus« zu sein, siehe etwa die widersprüchlichen Elemente im *Gesetz über das Friedhofs- und Leichenwesen* von Baden-Württemberg (Spranger 2014b: 92). Es gibt in den Landesgesetzen zwar offiziell durchaus Ermes-

sungsspielräume, die aber in der Praxis nicht gleich Freiheiten sind.²⁸ Das Bundesverwaltungsgericht, das in diesen Angelegenheiten die letzte Instanz darstellt, gab 1974 die Marschroute vor, indem es verneinte, dass der Wunsch nach individuellen Bestattungsbedingungen (also losgelöst von der Friedhofspflicht, die letztlich ein Friedhofszwang ist) einem »Freiheitsanspruch des Bürgers« entspricht. Es sei »zweifelhaft«, dass dieser Wunsch als »elementare[] Äußerungsform menschlicher Handlungsfreiheit angenommen werden« könne – denn »der Wunsch nach der individuellen, von der Üblichkeit abweichenden Bestattungsart mag etwa den individuell Gläubigen oder den Einzelgänger auszeichnen und für ihn sogar elementar sein, den Menschen im allgemeinen dürfte er derzeit kaum eigen sein« (BVerwGE 45, 224ff.; zit. nach Spranger 2014c: 237). Bemerkenswert ist die vor nun mehr über vier Jahrzehnten formulierte Betonung des »derzeit!« Das Bundesverwaltungsgericht hat weiterhin sogar die Störung der Totenruhe als Argument ins Spiel gebracht, um allzu individuellen, d.h. von den Normkonzepten abweichenden Trauerformen vorwegnehmend einen Riegel vorzuschieben. Dieser Gedanke sei, heißt es in der Entscheidung, »nicht sachfremd« (zit. nach ebd.: 242) – und es wird resümiert, »daß bei einer grundsätzlichen Freigabe von Bestattungsart und Bestattungsort die Nachteile für andere und für die Allgemeinheit gegenüber der Einbuße des einzelnen an Freiheitsraum überwiegen würden. Diese Einbuße an Freiheitsraum hält sich zudem in grundsätzlich zumutbaren Grenzen.« (Zit. nach ebd.) Auch hier wird betont, dass prinzipiell Ausnahmen denkbar scheinen, wenn für betroffene Hinterbliebene Unzumutbarkeitsgrenzen tangiert werden. Unter welchen Umständen dies der Fall sein könnte, wird nicht näher ausgeführt.

Besonders interessant ist aus einer sozialwissenschaftlichen Sicht in diesem Zusammenhang die im Urteilstext implizierte Behauptung, dass Individualität erst durch Kollektivität hergestellt werde – wodurch also sinngemäß der Wunsch nach einer die Persönlichkeit des Verstorbenen auf besondere Weise betonenden Grabgestaltung ganz im Dienste der dadurch gleichzeitig verschwindenden und, wie auch immer das geschehen soll, aufscheinenden Persönlichkeit unterbunden wird! Immerhin hat eine andere Instanz, das Bundesverfassungsgericht, in einer Entscheidung von 1979, in der es diese Einschränkungen im Wesentlichen bestätigt hat, dann

28 Um ein Beispiel herauszugreifen: »Wenngleich somit Nordrhein-Westfalen eine ganze Fülle individueller Umgangsformen mit der Totenasche bzw. mit der Urne etabliert hat, macht die Praxis jedenfalls von den individuellen Ausnahmemöglichkeiten nur äußerst zurückhaltend Gebrauch. Entsprechende Anträge werden mit sehr haarsträubenden Argumentationen abgelehnt.« (Spranger 2014b: 106)

doch betont, dass die Möglichkeit eines »besonderen Falls« nicht pauschal ausgeschlossen werden könne. Schließlich sei es dem Gesetzgeber nicht möglich, die »individuellen Vorstellungen und Wünsche[] des Einzelnen« vorab zu erkennen (zit. nach ebd.: 244). An diesem Punkt setzen folglich und seither juristische Auseinandersetzungen um die freie Gestaltung des Bestattungswillens an.²⁹ Sie haben grundsätzlich den Nachteil, einerseits bindenden Charakter zu besitzen, während sie andererseits die sozio-emotionale Komponente überwiegend ausblenden. Sachlichkeit aber schließt Betroffenheit nicht aus, sondern mitunter ausdrücklich ein.³⁰

Im Jahr 2015 hat sich im Bundesland Bremen eine gewisse Liberalisierung ergeben. Das *Gesetz über das Friedhofs- und Bestattungswesen* wurde im Dezember des Jahres reformiert – mit für deutsche Verhältnisse ungewohnten Freiheitsoptionen. Es ist seither gestattet, dass Ascheüberreste auch auf Privatgrundstücken beigesetzt werden – sofern diverse Bedingungen nachweisbar erfüllt werden. Der Verstorbene muss über einen Hauptwohnsitz in Bremen verfügt und seinen Bestattungswunsch schriftlich erklärt haben, der Grundstückseigentümer muss zustimmen, u.a. Anderswo sind Versuche, das Bestattungsrecht zu liberalisieren und es damit dem sozialen Wandel anzupassen, hingegen vorläufig gescheitert (zuletzt etwa 2016 in Bayern oder 2018 in Brandenburg und Sachsen-Anhalt). Selbst Verschärfungen der bestehenden Regeln hat es gegeben (Hessen schließt erst seit 2018 trauernde Angehörige ausdrücklich vom Urnentransport aus). Dass Grabsteine, die längst eine globalisierte Handelsware sind, nicht durch Kinderarbeit entstehen sollen und dass vor einer Kremierung eine zweite Leichenschau erfolgen soll, dürfte allgemein einleuchten und wenig Kritik provozieren, nicht zuletzt, weil diese Restriktionen keine Handlungsfreiheiten einschränken. Anders die individuellen Bestattungswünsche Angehöriger bzw. Verstorbener, die zu Lebzeiten geäußert wurden: Viele der faktisch vorkommenden Anliegen sind verboten, mithin entscheidet, wie im Fall Bremen, die Geografie über Ja oder Nein. Es braucht einiges an Dog-

29 Vgl. speziell zu den Möglichkeiten des alternativen Umgangs mit Asche vor diesem Hintergrund Ritter/Keldenich (2010), wo die Haltung vertreten wird: »Kann man die Friedhofspflicht heute nicht mehr auf das sittliche Empfinden der Allgemeinheit stützen, gibt es keine Argumente mehr dafür, sie entgegen dem Grundrecht der Handlungsfreiheit aufrecht zu erhalten. Einzelfragen könnten im Rahmen einer Gesetzesänderung berücksichtigt oder von den zuständigen Behörden durch Auflagen geregelt werden.« (Ebd.: 17)

30 »Es ist daher kein Lapsus, wenn die Richtung »objektive Information« bisweilen nicht eingehalten wurde, denn Tod und Trauer sind ohne die Aura der Betroffenheit nicht denkbar.« (Schmied 1985: 201)

matismus, um diese Einschränkungen mit Generalkategorien wie der ›Menschenwürde‹ aufrecht zu erhalten, denn dabei schützt man Menschen dadurch vor sich selbst, dass man sie in ihrer Trauer zur Fremdbestimmung und zu einer trügerischen Ordnung zwingt (vgl. Ritter/Keldenich 2010: 84).³¹ Langfristig ist die Veränderung jener Regularien, die exklusiv und ohne konkrete Gefährdung subjektiver Ansprüche die Mitwirkungs- und Gestaltungsoptionen der Trauernden betreffen, nicht aufhaltbar. Auf kurze Sicht wirken allerdings viele der einschlägigen Vorschriften dadurch, dass sie nicht reformiert werden, wie Bollwerke gegen Transformationsprozesse, die sich ohnehin nicht stoppen lassen.

So weit, so (relativ) autonomiefrei der sepulkrale Status quo. Die institutionelle Vernunft, die den gegebenen Zustand bewahrt, ohne zu überprüfen, wie notwendig er ordnungserhaltende und gemeinschaftsstiftende Prinzipien überhaupt braucht (dies geht nur über den Weg der wissenschaftlichen Analyse), wird über kurz oder lang immer wieder mit dem Prinzip der Selbstbestimmung konfrontiert werden. Wer an die Autonomie von Trauerprozessen glaubt, wird sich mit den Vorzügen kollektivistischer und damit zwangsmoralisierender Haltungen nicht mehr versöhnen lassen. Anders als bei den Verhaltensregeln im Schwimmbad oder den Beförderungsrichtlinien im öffentlichen Verkehrswesen sind Trauern, Gedenken, Ritualisieren usw. nicht darauf angewiesen, abstrakt so geregelt zu werden, dass einzelne Akteure sich daran werden orientieren können. Die in den Gerichtsurteilen der 1970er Jahre herbeizitierte wechselseitige Rücksichtnahme auf mögliche Anliegen möglicher Dritter ist immer schon ein schwacher Ansporn gewesen. Der gesellschaftliche Wandel durch die Individualisierung und ein dabei mitlaufender Anerkennungsgewinn für subjektive Gefühlshaltungen, so irrational oder eigenwillig sie auch wirken mögen, machen vor der Friedhofspforte nicht halt. *Jeder stirbt*

31 Künftige Liberalisierungen, von denen ich ausgehe, werden allerdings nicht ohne die Überlegung auskommen, inwiefern ein stabiler »Mindeststandard an Friedhofs- und Bestattungskultur« erhalten bleiben kann (Ritter/Keldenich 2010: 97). In diesen Zusammenhang passt die drastische Geschichte jenes Schweizers, der verfügte, nach seinem Tod kremiert zu werden. Die Asche solle sein Sohn, so der ausdrückliche Wunsch, an sich nehmen – in der Schweiz legale Praxis –, auf den Boden streuen, mit Kehrbesen und -blech einsammeln und in die Mülltonne werfen. Dieser Akt sollte die ›Bestattung‹ besiegeln. Das Anliegen ist klar definiert, für die Hinterbliebenen jedoch stand es aus nachvollziehbaren Gründen im Widerspruch zu ihrem Trauerbegehren. Solche Divergenzen lassen sich weder heute noch künftig übergehen. Es wird gerade bei Extremsituationen zu klären sein, welche Ansprüche mit welcher Gewichtung berücksichtigt werden können, sollen, ggf. sogar müssen.

für sich allein, heißt es in einem Romantitel von Hans Fallada. Obwohl es bei Fallada nicht um das Sterben an sich geht (sondern um zivilen Widerstand im Dritten Reich) ist sein Titel sprichwörtlich geworden, denn er beschreibt eine Situation, die seit Jahrzehnten in den Köpfen verfestigt ist und die, nebenbei bemerkt, u.a. mit dem Erfolg der Hospizbewegung in Verbindung steht: Ein jeder Tod steht für eine eigene Geschichte, die der sterbende Körper ›zu Ende erzählt‹. Nur wenige Menschen kämen heute auf die Idee, Sterbevorgänge als ›Massenphänomene‹ zu deuten, etwa mit dem Hinweis auf ›gemeinsame‹ Todesursachen. Sterben ist per se eine Eigenwilligkeit geworden, und der Tod ist ein Schicksal einzelner, die davon direkt oder mittelbar betroffen sind.³² Trauer hat sich, aus den oben beschriebenen Gründen, korrespondierend zum individuellen Sterben ebenfalls individualisiert. Die größte Schwierigkeit der individualisierten Trauer ist, dass sich nicht herumspricht, *wie* individualisiert sie ist.

Exkurs über Trauer und Treue

Die Gespräche, die die Autoren des vorliegenden Bandes mit Hinterbliebenen geführt haben, haben vor allem ein Ergebnis hervor gebracht: Geht es um die individuelle Haltung zu den juristischen und sozialen Normen, die einen Todesfall begleiten, herrscht heute eine Art neue Unübersichtlichkeit vor. Es gibt nicht ›die‹ dominierende Haltung; es gibt oszillierende Positionen, Ambivalenzen, Unsicherheiten und Schwankungen, es gibt Aufklärungs- und Nachforschungsbedarf, es gibt aber auch klare Polarisierungen. Die Traditionalisten haben in Sachen Trauer und Autonomie ebenso viel zu sagen wie die Innovativen, und das sind nur zwei von vielen Fraktionen. Wenn man eine religiös gefärbte Metapher benutzen möchte: Es stehen sich heute überzeugte Atheisten und überzeugte Gläubige gegenüber, und dazwischen sind große agnostische Lager platziert, nicht zu vergessen die Anhänger anderer Glaubensrichtungen und die generell ›Suchenden‹. Kaum eine Einstellung, die sich nicht ›gut begründen‹ lässt;

32 Folglich trifft die Kritik nicht zu, die an Falladas (Pseudonym für Rudolf Ditzen) Titel geäußert wurde. Falsch sei ›die Vorstellung, die darin anklingt‹, weil der Tod eine »eminent soziale Tatsache« sei (Planert/Süß 2015: 7). Wieso dies der Realität widerspricht, in der der Tod immerzu etwas Subjektives ist (und in der er sich oft, wenn auch nicht immer ›alleine‹ ereignet), will mir nicht einleuchten: Gemeinschaften zeichnen kulturelle Bilder vom Lebensende gemeinsam; Sterben aber ist keine Erfahrung von Kollektiven.

kaum eine, die nicht ad hoc mit einer Gegenperspektive konfrontiert werden kann.

Die vorhandene Vielfalt beweist, dass die Zeiten der Gemeinschaftsstiftung über das Medium der umfassenden, in Ritual- und anderen Ausdrucksformen realisierten Ordnung vorüber sind. So betrachtet ist Trauer in gewisser Hinsicht das Gegenteil der partnerschaftlichen Treue.

Das hört sich zunächst einmal absurd an. Ein Rückgriff auf das Werk von Durkheim macht den Vergleich, so hoffe ich, ein wenig klarer. Wie erwähnt, hielt Durkheim um das Jahr 1900 herum allzu individualistische Ausbrüche aus dem Gemeinschaftsleben für eine Gefahr für die soziale Ordnung: Wer sich seinen Leidenschaften hingibt ohne Rücksicht auf die Interessen aller anderen, auch und gerade derer, die ihm beruflich oder familiär nahe stehen, der gefährdet nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle anderen die Ordnung. Deshalb auch Durkheims Fokus auf die Moral: sie setzt Grenzen.³³ Da die Ordnung bei Durkheim somit weniger auf dem Recht, als vielmehr auf Moral basiert – denn das Recht wird, ich hatte es weiter oben erwähnt, aus Furcht vor Strafe respektiert, nicht aus Überzeugung –, müsste Individualismus streng genommen als ein unmoralisches Verhalten zu Ungunsten der Gemeinschaft gedeutet werden. Das ähnelt durchaus dem Rang der (Un-)Treue in einer Partnerschaft. Zu Durkheims Zeiten waren die Spielregeln für die Partnersuche noch wesentlich strikter reglementiert als heute, insbesondere in der Oberschicht. Häufig genug hatten die Väter ein Wörtchen mitzureden bei der Gattenwahl ihrer Töchter – wenn sie nicht gar selbst die »gute Partie« aussuchten. Die Tochter aus gutem Hause konnte damit rechnen, dass ihr soziales Umfeld ihre Verheiratung erwartet, sobald sie volljährig war. Die vornehmen Herren, die dafür in Frage kamen, mussten sich hingegen als geeignete Schwiegersöhne beweisen. Sie mussten gesellschaftlich etabliert sein, d.h. einen guten Leumund und eine erfolgreiche Berufslaufbahn in einem angesehenen Tätigkeitsfeld vorweisen können. In der Konsequenz waren die künftigen Bräutigame wesentlich älter als ihre Bräute. Während diese ihre ersten legitimen sexuellen Erfahrungen also mit der Hochzeitsnacht machten und

33 »Überlasse der einzelne sich seinen natürlichen Neigungen, so hätte er keinen Grund, sich nicht ohne Rücksicht auf die anderen zu entfalten oder zumindest den Versuch dazu zu machen und sich dabei nicht um die Störungen zu kümmern, die er um sich herum verursacht. Erst die moralische Disziplin setzt ihm Grenzen, sagt ihm, wie sein Verhältnis zu den anderen beschaffen sein soll, wo die Schwelle zu einem unrechtmäßigen Übergriff überschritten ist und welche Leistungen er der Gemeinschaft zu deren Erhaltung schuldet.« (Durkheim 1991: 27f.)

folglich in einem recht jungen Alter, mussten die Gatten eine sehr viel längere Lebensphase ohne Sexualität aushalten. Das Ergebnis dieser strikten Heirats- und Intimitätspolitik ist bekannt: Für die männlichen Mitglieder bestimmter sozialen Schichten waren der Gang ins Bordell oder die Affäre mit dem Dienstmädchen zwar offiziell illegitime, aber stillschweigend akzeptierte Umgangsformen. (Hinsichtlich der Prostitution und bezogen auf Deutschland hatte das Ganze noch dazu eine juristische Dimension, denn diese war vor 1927 illegal.) Durkheim vertrat sinngemäß die Ansicht, dass es eine Art ›sexuelle Anomie‹ wäre, wenn gegen dieses Konzept der ›sexuellen Arbeitsteilung‹ verstoßen würde, sobald eine Ehe geschlossen wurde. Gemeint ist also, dass es unmoralischer Individualismus wäre, wenn ein Ehemann auch nach der Heirat noch weiterhin Sex mit anderen Frauen beanspruchen würde. (Erst recht galt dies natürlich für die – damals weitgehend als sexuell interesselos angesehene – Ehefrau!) Die Lösung dieses Bedrohungsszenarios für die moralische Substanz des Zusammenlebens ist partnerschaftliche Treue. Sie setzt dem individualistischen Luststreben Grenzen und lenkt das Begehren in eine gesellschaftlich akzeptierte Richtung.

Rückblickend kann man sehen, dass diese moralische Rechnung weitgehend aufgegangen ist. Es gilt heutzutage in der Tat als stillschweigende Prämisse einer Partnerschaft, dass weder A noch B fremdgehen. Dies muss zu Beginn einer Beziehung nicht ausdrücklich geklärt werden – es steht fest, auch wenn darüber niemals ein Wort verloren worden ist. Die Einschränkung der individuellen Freiheit zugunsten einer ›höheren‹ Qualität – der Beziehungszufriedenheit, hinter der die gesellschaftliche Ordnung steht – hat sich bewährt. Menschen in solchen Situationen sind *rationale Egoisten*. Sie sehen zwar, dass sie sich aus moralischen Gründen einschränken müssen, was zunächst einmal wenig attraktiv wirkt; aber sie verstehen, dass diese Einschränkung dem Erhalt von Rahmenbedingungen dient, ohne die sie nicht, oder zumindest nicht gut existieren könnten. Kurzum: Treue ist einerseits eine Eingrenzung spontaner oder impulsiver individueller Wünsche – aber andererseits, und dies wiegt allgemein schwerer, ein Garant für Stabilität.³⁴

34 An dieser Stelle sei außenvorgelassen, dass es einerseits durchaus Alternativkonzepte gibt, etwa sogenannte ›offene‹ Beziehungen und/oder die Polyamorie (Boehm 2012) – Partnerschaftsmodelle also, die (sexuelle und/oder emotionale) Treue nicht als Stützpfeiler der Paaridentität verstehen, und die insofern als mehr oder minder stark losgelöst von kollektiven Ordnungsvorstellungen verstanden werden müssen. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass Untreue ein weit verbreitetes Phänomen zu sein scheint, auch wenn genaue Daten aus nachvollziehbaren

Treue ist im Lichte dieser Erfolgsgeschichte das Gegenteil von Trauer. Denn während Letztere sich zunehmend individualisiert, wie ich verschiedentlich nachzuzeichnen versucht habe, insbesondere in Kooperation mit Matthias Meitzler (Benkel/Meitzler 2013; Benkel 2015; ders. 2017b; ders. 2018b), ist sie trotz stürmischer Angriffe weitgehend unverwüstlich. Was Treue ist, kann ich zwar subjektiv definieren bzw. ich kann sogar sehr persönliche Treueverständnisse entwickeln (beispielsweise Haltungen wie: ›Es ist keine Untreue, wenn man nicht erwischt wird‹, oder: ›Es ist kein Vertrauensbruch, wenn keine Gefühle im Spiel sind‹, usw.). Ich kann aber nicht damit rechnen, dass mein hochsubjektives (Un-)Treueverständnis bei anderen Menschen auf Gegenliebe stößt; und ich werde damit nicht durchkommen, wenn ich potenziellen Partnern dieses Konzept als festementierte ›Tatsache‹ vorhalte. Dafür ist die Treuekonzeption viel zu stabil und vor allem viel zu eindeutig. Es gibt zwar auch hier Graustufen und Unklarheiten (Ist Küssen bereits Fremdgehen? Ist der erotisierte Gedanke an eine[n] andere[n] schon Untreue?), im Allgemeinen sind die Spielregeln aber ziemlich eindeutig.

Trauer ist anders. Trauer stößt eben nicht auf dieses unausgesprochene Spontanverständnis, auf das man setzen kann, wenn von Treue die Rede ist. Wer nie trauern musste, kann sich womöglich schlecht in Trauernde hineinversetzen. Und selbst wer eindeutige Erfahrungen gemacht hat, weiß bisweilen nicht (das zeigt auch unser Interviewmaterial), wie er Angehörigen eines ›frischen‹ Todesfalls begegnen soll. Soll man sie in Ruhe lassen? Oder ausdrücklich Trost und Unterstützung anbieten? Es scheint ausgemacht, dass Trauern nicht gleich Trauern ist. Die einen suchen die Nähe des engsten sozialen Umfeldes, um über die schwere Zeit hinweg zu kommen. Andere ziehen sich zurück. Es geht offensichtlich nicht darum, dass hier jemand ›Recht‹ hat mit der eigenen Einstellung. (Schließlich, was wäre denn dann ›Unrecht‹?) Aber worum geht es stattdessen? Glücklicherweise müssen das Alltagsakteure nicht klären. Sie können Trauerkonfrontationen je nach Einzelkonstellation thematisieren: mal so, mal so. Hinzu kommt, dass Trauerfälle, verglichen mit anderen gewichtigen Sozialsituationen, vergleichsweise selten vorkommen. (Untreue dürfte – dies eine vage Spekulation – empirisch gesehen häufiger sein.) Und außerdem gibt es bei der Begegnung mit Trauernden ja noch jene unverfänglichen, lange

Gründen nicht vorliegen. Die Gründe für das Fremdgehen mögen subjektiv bzw. situativ sein, soziologisch gesehen sind sie aber immerzu abhängig von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sie sich als konkrete Handlungsmöglichkeiten (oder eben -unmöglichkeiten) ergeben.

etablierten Handlungsdirektiven (Kondolenzverhalten usw.), die helfen, das notwendige symbolische Vergemeinschaftungspotenzial, welches in dieser Situation begraben liegt, auszuschöpfen, ohne sich subjektiv allzu sehr ins Spiel bringen zu müssen. Was Trauer konkret ist und wie sie in diesem konkreten Fall gefühlt und ausgelebt wird (bzw. wie gerade *nicht*), muss somit von Außenstehenden gar nicht erst reflektiert werden. Dies ist das Kennzeichen der Individualisierung von Trauer: Sie hat sich losgelöst von einem starren Gehäuse der Erwartbarkeiten. Sie ist so einzigartig geworden, wie es die Lebenswelt war, um deren Verlust sie empfunden wird.

Individualität im Sterbekontext

Wie gesagt, es gibt nicht die eine, dominierende Einstellung gegenüber Sterben, Tod und Trauer, oder auch nur zur *Angemessenheit* des Umgangs mit diesem Themenkreis. Die Zeit eines eng justierten »Kollektivbewusstseins«, wie Durkheim (1988: 128) es formuliert, ist endgültig vorbei; und womöglich hat es im Bereich des Lebensendes nie eine historische Phase gegeben, in der eine generelle, geradezu uniforme Überzeugung aller Bevölkerungsmitglieder existierte. Denn zum Zusammenleben im gesellschaftlichen Kontext gehört immerzu die Gruppe derer, die aus verschiedenen Gründen – medizinischen, psychologischen, aber auch ideologisch-weltanschaulichen, und ebenfalls aufgrund von Zufällen, Unglücken und Missverständnissen – aus der Masse aussichert (einige spannende geschichtliche Beispiele betrachtet Foucault 2007).

Dank der Individualisierung ist es heutzutage in den westlichen Industrienationen einfacher geworden, sich gegen den Mainstream zu positionieren. Eine deutlich gegen die Mehrheit (oder die empfundene Mehrheit) abweichende, zugleich aber offen kommunizierte Haltung wird nicht mehr automatisch als Provokation oder Skandal verstanden, sondern gilt in erster Linie als Persönlichkeitsattribut, als Ausdruck einer (mitunter hoch-)individuellen Sichtweise. Davon sind nur noch einige wenige Tabus ausgenommen – vor allem solche Bereiche, in denen es um Gewalt oder Repression gegen andere geht. Wer anderen nicht schadet, »darf« eine individualistische Position haben – und er darf sie für gewöhnlich auch äußern.³⁵

35 Natürlich können auch durch Äußerungen Rechtsgüter verletzt oder zumindest bedroht werden; und bekanntlich hat Meinungsfreiheit ihre (juristisch definierten) Grenzen. In diesem Diskursfeld gibt es konkrete, wie auch abstrakte Ein-

Eine Folge der Individualisierung ist nun aber auch, dass ehemals wesentlich verbreitetere, teilweise sogar als verbindlich angesehene Einstellungen mittlerweile als eine Haltung unter vielen angesehen werden. Das naheliegendste Beispiel dürften die religiösen Rituale der Bestattung nach protestantischer bzw. katholischer Vorlage sein. Jahrhundertlang waren sie die Stützpfeiler der in diesen Ritualen symbolisierten Ordnung. Sie waren keineswegs unhinterfragt, sonst hätte es schließlich den Protestantismus nie gegeben, und sonst wäre auch die Säkularisierung nicht in Bewegung gekommen. Dennoch war es für lange Zeit üblich, sich bei Fragen zur Bestattungskultur und überhaupt zum Verhältnis von Tod und Gesellschaft an die Vertreter der sogenannten ›großen Kirchen‹ zu wenden. Von dort war ein zuverlässiger Expertenrat aus berufenem Mund zu erwarten; er propagierte neben all den tröstenden und manchmal auch mahnenden Worten allemal ein spezifisches Ordnungskonzept. Die kirchlichen Riten gestalteten den Lebensweltverlust einzelner Gesellschaftsmitglieder nahezu vollständig aus; für die Individualität der Verstorbenen blieb angesichts der strengen Form recht wenig Raum.

Gegenwärtig sind diese kirchlichen Traditionen nur noch Nebenaspekte. Die Verhältnisse haben sich umgekehrt: Anstelle strenger Formen herrschen selbst definierte, eben autonome Direktive vor. Wie eng oder streng diese jeweils gefasst werden, entscheiden diejenigen, die ihnen folgen wollen, mittlerweile selbst; sie sind die Regisseure und zugleich die Rezipienten dieser ›Programme‹.

Und so kommt es, dass im Laufe der Zeit aufschlussreiche Nejustierungen des Trauervorgangs erfolgten. In früheren Zeiten kreiste Bestattungskultur um das jenseitige Wohl der Verstorbenen. Je privilegierter diese zu Lebzeiten waren, desto opulenter hörten sich die Fürbitten für eine angenehme Fortexistenz an. Mit der Zeit, konkret: im Zuge der Säkularisierung und der Demokratisierung trat auch der Alltagsmensch als betrauenswerter ›Toter in spe‹ auf der gesellschaftlichen Bühne in Erscheinung; eine zweite Verschiebung, die dem gegenüber etwas nachhinkte, galt dem Blickrichtungswechsel weg von der jenseitigen Zukunft hin zur lebensweltlichen Vergangenheit. Und schließlich rücken, auch dies wirkt auf mich wie ein Individualisierungseffekt, die Hinterbliebenen nach vorne, während

schränkungen – und über viele davon lässt sich diskutieren (Hörnle 2005). Für den vorliegenden Themenkontext sind diese Einschränkungen allerdings nicht weiter von Relevanz – was, nebenbei bemerkt, zeigt, dass es sich bei (abstrakten wie konkreten) Grenzüberschreitungen im Zusammenhang mit Bestattungskultur eben nicht (mehr) um Sachverhalte handelt, die unisono zurückgewiesen oder die per se als Schädigung des sozialen Miteinanders angesehen werden.

die Rollen der Toten im sepulkralen Geschehen reduzierter ausfallen. Diese Tendenz, sofern sie sich in der langfristigen Betrachtung als richtig herausstellen wird, steht selbstverständlich nicht dafür, dass die Menschen ihre Verstorbenen weniger achten oder dass ihnen Lebensverluste weniger ausmachen. Das Gegenteil dürfte der Fall sein: Gerade *weil* Trauern als Reaktion auf eine *individuelle* Katastrophe verstanden wird (und eben nicht mehr als Gemeinschaftserschütterung, wie in den erwähnten archaischen Volksgruppen), erscheint es folgerichtig, das Ende eines Lebens als Problem nicht für die Verstorbenen, sondern für ihre weiterlebenden Angehörigen zu verstehen oder es entsprechend einzurahmen. So nämlich wird die Kollektivität des Sterbenmüssens am buchstäblichen Ende doch wieder durch *lebendige* individuelle Betroffenheit relativiert. Da ein Individuum nie losgelöst ist von seinem sozialen Umfeld, ist der individuelle Tod genauso wie das individuelle Trauern nur scheinbar eine ›Privatangelegenheit‹. Die Verbindungslinie zwischen Tod und Trauer ist schließlich eine psychosoziale Brücke: der Lebensverlust der einen Person infiziert die anderen Personen, die sich ihr nah fühlen, mit einem Trauerimpuls, als wäre Sterben per se ein sozialer Effekt. In diesem Zusammenhang gibt es nur zwei irgendwie als ›beweiskräftig‹ zu betrachtende Facetten: den toten Körper, den die Gesellschaft rasch unsichtbar macht, und Trauer und Totenfürsorge, die von lebendigen Menschen vollzogen werden, welche sich individuell betroffen fühlen (Benkel/Meitzler 2019b). Sie – die Über-, die Weiterlebenden – sind die Träger der Trauer, und Trauer ist folglich stets ›lebendig‹.

Sie ist es auch deshalb, weil Trauern entgegen gebräuchlicher Vokabeln nicht bedeutet, sich zu verabschieden. In der Fachliteratur ist die Rede von »continuing bonds« (vgl. Jakoby 2014: 184 sowie generell Klaas/Nickman/Silverman 1996), also von anhaltenden, psychosozialen Bindungen der Lebenden zu den nicht mehr Lebendigen über den Tod hinaus. Das Nicht-Loslassen-Können oder -Wollen kann ebenso sehr ein Problem, wie ein Trost sein, um die faktische, einseitig nicht überwindbare Kommunikationsunterbrechung zu verarbeiten, die das Lebensende unbarmherzig mit sich bringt. Formen der *parasozialen Beziehungspflege*, wie ich dieses Phänomen nenne, sind mittlerweile sehr zahlreich – nicht zuletzt das Internet birgt diesbezüglich Optionen, die auf die einen erschreckend und auf die anderen hoffnungsvoll wirken (vgl. Benkel 2018c; Benkel/Meitzler 2018). Auch in dieser Bandbreite zeigt sich die Ausdifferenzierung und Vielfalt der Gegenwartsgesellschaft.

Allemaal ist der Tod, wie Norbert Elias in einem Büchlein über *Die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* schrieb, »ein Problem der Lebenden« (1990: 10). Die Aussage ist auf verschiedenen Ebenen wahr, und eben

auch auf der Ebene persönlicher Individualität und Autonomie. In einer zunehmend säkular über das Lebensende nachdenkenden Welt³⁶ (im Einklang mit allgemeinen Entwicklungslinien; Pollack/Rosta 2015) ist der Tod noch am ehesten dort greifbar und diskutabel, wo er Menschen zu tatsächlichen Handlungen bewegt, die wiederum Anschlusshandlungen auslösen. Die Toten aber sind längst keine Gesprächspartner der Lebenden mehr – nicht für sie werden Trauerrituale durchgeführt, sondern für die, die noch leben (Benkel 2015). Alle Handlungen und alle Kommunikationen, die Trauer zu dem machen, was sie in gesellschaftlicher (und nicht bloß subjektiver!) Bewertung heute ist, werden von lebendigen Menschen ausgelöst, weitergetragen, aufbewahrt und wieder storniert. Nur sie denken über den Tod nach, über die Verluste, über Schmerz und das Danach der Trauer. Sterben war noch nie etwas anderes als ein Thema lebendiger Menschen. Für Trauer gilt das gleiche.

Sich autonom einzuschalten in die Debatten über die notwendigen (und unaufhaltsamen) Veränderungen der Bestattungskultur, d.h. Stellung zu beziehen bei der Frage nach rechtlicher Reformnotwendigkeit, oder eine Position einzunehmen in kirchlichen, medizinischen, mitunter auch beruflichen und familiären Kontexten, ist in diesem Sinne nichts weniger als die reflexive Konsequenz aus einer immer schon gegebenen Ausgangssituation (Benkel 2020). Wer, wenn nicht die Angehörigen und Hinterbliebenen, können entscheiden und justieren, was sich aus dem Ensemble denkbarer und praktizierter Trauerhandlungen im individuellen Einzelfall als anschlussfähig herausstellen wird? Wer, wenn nicht diejenigen, die sich der sozialen Konstruktion ›Trauer‹ und ihrer hintergründigen, ordnungsgebenden Macht aussetzen, sollen definieren können, was unter den Ritualdesignangeboten überkommen, was noch praktikabel und was zukunfts-trächtig ist? Pauschalismen sind fehl am Platz, denn sie lähmen die Trauer: sie nehmen ihr das lebendige Entfaltungs-, Gestaltungs- und auch Verdrängungspotenzial. Starre Regelungen haben durchaus ihre funktionsträchtige historische Phase erlebt; die Permanenz des sozialen Wandels ist jedoch das Gegengift wider die institutionelle Selbstgefälligkeit. Wo sich nichts mehr bewegt, herrscht der Tod. Gesellschaftliche Spielregeln, die die Trauer in Ketten legen, verwandeln sie; aus einer lebendigen Empfindung wird

36 Mir scheint, dass religiöse Fundamentalisten zu Sterben und Tod *im Lichte ihrer Ideologie* häufig nur wenig zu sagen haben und eher an (Vorschlägen zu) der Gestaltung real existierender Lebenswelten interessiert sind. Wenn nun aber selbst die wahrhaft Überzeugten kaum mehr Zeit auf die Durchdringung dieses gravierenden Statusübergangs verwenden, muss der Tod wohl als ein *supersäkulares* Phänomen angesehen werden.

eine pauschale Empfindung. Persönliche Perspektiven auf den angemessenen Umgang mit dem Sterben und dem toten Körper, mit dem Abschied und der Erinnerungsstätte sind selbstverständlich manchmal provokant. Sie mögen auf Beobachter deplatziert wirken, oder unangemessen, oder schlichtweg falsch. Eine unabhängig vom individuellen (und darin eben auch zur Autonomie strebenden) Willen geltende Vorschrift, die dies einschränkt, kann eine Waffe sein, mit der Unbedingtheitsansprüche durchgefochten werden können. So unbedingt aber, dass selbst höchstprivate Empfindungen sich ihr formelhaft unterwerfen müssen, sollte in einer individualitätsgeprägten Gesellschaft keine Norm mehr sein. Ihre Leistung ist ansonsten nicht die Lösung von Problemen, sondern die Erschaffung derselben; sie verdinglicht. Damit will ich sagen: Ohne Autonomie der Trauer ist die Trauer selbst ein Symptom fehlender Lebendigkeit. Dass Trauer nichts Totes, sondern etwas Lebendiges ist, muss in der deutschen Gesellschaft noch gelernt werden.