

Unsterblichkeit als soziales Gedächtnis

»Unsterblichkeit ist Leben
in einem Gedächtnis, das selber stirbt –
man lebt von einem Vergessenden zum anderen.«

(Jean Paul)¹

Einleitung

Das philosophische Nachdenken über Unsterblichkeit folgt einer langen Tradition der religiösen Befassung mit Jenseitsvorstellungen – also damit, was nach dem Tod des Individuums geschieht. Eine Anfangserzählung findet sich in der christlichen Mythologie: die Geschichte vom Sündenfall. Durch den Genuss der verbotenen Frucht erlangt der Mensch die Fähigkeit zur Erkenntnis, die bekanntlich in der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu bestehen scheint. Tatsächlich aber wird den ersten Menschen eines klar: Durch ihren Abfall von Gott werden sie sich ihrer eigenen Endlichkeit bewusst. Die Vertreibung aus dem Paradies ist nicht allein ein Platzverweis, sondern wird begleitet von einer Tirade schlimmer Verheißungen, zu denen u.a. der Fluch der Arbeit und die Endlichkeit des individuellen Daseins zählen: »Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.« (1. Mose 3.19) Das biblische Nachspiel des Schöpfungsberichts ist somit auch eine Erzählung über die Entdeckung der Sterblichkeit. Das daran anknüpfende Streben, den Garten Eden und damit die Nähe Gottes wiederzuerlangen, mündet letztlich in die Hoffnung auf die Überwindung des Todes und damit auf das Eintreten in die Unsterblichkeit.²

1 Dieses Zitat aus dem *Ideen-Gewimmel*, einem Band aus dem unveröffentlichten Nachlass von Jean Paul, entnehme ich bei Konrad Paul Liessmann (2004: 9).

2 Diesen Hinweis gibt auch Georg Scherer (1985: 174), wenn er feststellt, dass der Mensch seine ursprüngliche Unsterblichkeit verloren habe, »seit er aus dem Paradies vertrieben

Was im Bereich der Theologie im engeren, der Religion und Philosophie im weiteren Sinn als vertraut erscheint, ist es aus Sicht der Soziologie keinesfalls. Als Kind der Moderne lehnt zumindest ihre positivistische Seite jede Vorstellung von Unsterblichkeit ab, die nicht mit einer biologischen Verlängerung des Lebens in Verbindung stünde. Gleichwohl aber scheint es einen sicherlich sozial ungleich verteilten Wunsch zu geben, Spuren in der Welt zu hinterlassen, die über das eigene Ableben hinaus sichtbar bleiben.³ Das Streben nach Unsterblichkeit in dieser Form kann somit auch als soziologischer Gegenstand begriffen und hinsichtlich seiner Plausibilität und sozialen Einbettung untersucht werden. Wenn es auch nicht um die Fortdauer des individuellen Lebens geht, scheint ein nicht unmaßgeblicher Handlungsantrieb darin zu bestehen, sich bei anderen in Erinnerung zu halten. Eine solche symbolische Unsterblichkeit als gedächtnistheoretische Figur zu analysieren, ist das Ziel des vorliegenden Beitrags.

Um die Untersuchung mit gedächtnissoziologischen Vergangenheitsbezüge in Verbindung bringen zu können, werden zunächst und im Rückgriff auf einen ›Klassiker‹ wissenssoziologischen Denkens einige Gedanken über den Zusammenhang von Tod und Gedächtnis angestellt. Es folgt eine kurze kulturgeschichtliche und lexikalische Bestimmung des Begriffs der Unsterblichkeit. Nach diesen Vorarbeiten beginnt die soziologische Analyse der Lösung des Unsterblichkeitsproblems zunächst aus der Perspektive des sterblichen Individuums – hier mit Blick auf sein Streben nach (symbolischer) Generativität, Integration und Anerkennung – und dann aus der Perspektive der sozialen Gruppe und des Nutzens, den Kollektive aus den handlungsspezifischen Folgen der Unsterblichkeitsfiktion ziehen. Am Ende steht der Befund einer sozialen Wechselwirkung

wurde. So spiegelt sich in diesem Mythos ein deutliches Bewußtsein von der Einheit von Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, welche uns aber verlorengegangen ist. Wenn wir Sinnerfahrungen machen, sind wir für Augenblicke im Paradies. Aber wir verlieren es wegen der Vergänglichkeit der Sinnerfahrungen immer wieder.«

- 3 In diesem Zusammenhang stellt Scherer (1985: 9 f.) – unter Bezug auf den Schriftsteller Reinhold Schneider – Folgendes fest: »Ist das Leben [...] der nichtigen Banalität preisgegeben, so gerät der Mensch in eine Zone, in der er lebt, ›ohne von der Frage nach Unsterblichkeit beunruhigt zu werden‹, weil er ›das ewige Leben weder ersehnt noch fürchtet. Denn der Glaube an Auferstehung setzt den Wunsch nach Auferstehung voraus oder die Angst vor dem Nichts.«

zwischen Individuum und Kollektiv, welche Unsterblichkeit als Funktion des Kulturerhalts bestimmt.

Voraussetzungen: Tod, Gedächtnis und Vergessen

»Erste Bedingung für ein Fortleben nach dem Tode ist der Tod selbst.« (Scheler 1979: 38) Diese Feststellung scheint banal. Sie weist aber auf das grundlegende Problem hin, dass es keinen Sinn hat, Unsterblichkeit unabhängig vom Wissen um den Tod zu untersuchen. Die Vielzahl auch wissenschaftlicher Publikationen zu diesem grundlegenden Thema ist groß,⁴ weshalb im Folgenden nur exemplarisch auf die Überlegungen Schelers eingegangen werden soll. Dies liegt darin begründet, dass er gelegentlich Tod, Gedächtnis und Unsterblichkeit, die er als Fortdauer verstanden wissen will, in einen Zusammenhang stellt. Angesichts der vielfältigen Bezugnahmen auf den Stand der philosophischen – und psychologischen – Forschung seiner Zeit bieten seine Arbeiten einen hinreichenden Überblick. Den religiösen Schlüssen, die er immer wieder zieht, muss man dabei nicht weiter folgen. Nach dieser kursorischen Klärung einiger Standpunkte, die zum Thema Unsterblichkeit eingenommen werden können, folgt eine knappe Verortung im Kontext aktueller gedächtnissoziologischer Positionen. Diese haben mit Blick auf den Zusammenhang von Tod und Gedächtnis den vorgängigen Überlegungen nicht viel hinzuzufügen, helfen aber dabei, das Unsterblichkeitsproblem auf eine andere Weise anzugehen.

Tod und Gedächtnis bei Max Scheler

Dass Scheler, wenn er über das Problem der Gewissheit des Todes nachdenkt, zu der vorempirischen Einsicht gelangt, der zufolge ›der Mensch‹ auch ohne die Anschauung sterbender Menschen beziehungsweise Tiere allein aufgrund seines Alterns seinen Tod antizipieren könne, lässt sich auf seine

4 Zu erwähnen ist hier nur exemplarisch das dreibändige Werk von Erich und Annermarie Ruprecht (1993), in dem zentrale Positionen aus der Philosophiegeschichte mit Blick auf Tod und Unsterblichkeit versammelt werden.

phänomenologische Prägung zurückführen. Aufschlussreich sind hierbei einige theoretische Überlegungen, die die Zeitlichkeit des Lebens behandeln. So begreift er den Lebensprozess im Sinne dreier Erstreckungen, welche er als unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein von etwas bezeichnet. Mit diesen Phasen seien drei »qualitativ verschiedene *Aktarten*« verbunden: »*unmittelbares* Wahrnehmen, unmittelbares Erinnern und unmittelbares Erwarten« (Scheler 1979: 18, Herv. i. O.). Im Gegensatz zur mittelbaren – oder vermittelten – Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung, die sich aus dem schließenden Nachdenken, der Reproduktion oder kognitiven Verbindung (Assoziation) ergeben, entstehe ein Bewusstsein des Zeitverlaufs nur unmittelbar. Und in diesem Bewusstsein wachse mit jedem Augenblick des Älterwerdens der Umfang des Vergangenen, während der Umfang des Zukünftigen abnehme. Scheler bezeichnet dies als das Erlebnis der Todesrichtung. Indem es sich hierbei um Bewusstseinsprozesse handelt, kann Schelers Vorstellung des Lebensprozesses hin zum Tod auch als Bahnung des Bewusstseins begriffen werden. Ob diese Theorie eines aus der Vergangenheit begründeten Wachstums dann, wie Scheler meint, auch logisch auf ein Ende hinweist, muss dahingestellt bleiben.

»Ich sehe klar vor mir meinen Tod. Im stetigen Anwachsen der erlebten Wirklichkeit meiner Vergangenheit, die jeden meiner Schritte stärker und stärker bindet, fühlbarer determiniert und auf jeden als Ganzes wirksam ist, in der stetigen Verengung der mir in unmittelbarer Erwartung gegebenen Zukunftssphäre, in der immer stärker werden [sic] Pressung des Gegenwartsumfangs zwischen beiden, ist mir sein wachsendes Herannahen gegeben. Von Sekunde zu Sekunde – gleichgültig, auf welcher Stelle des Lebensrhythmus meiner menschlichen Art ich mich befinde, ob mein Leben ansteigt oder absteigt, ob ich wachse oder abnehme, ob ich krank bin oder gesund, ob ich es bemerke, beachte oder nicht, ob ich es mir urteilsmäßig deutlich mache oder nicht.« (Scheler 1979: 42)

Während die Wahrnehmung der Abfolge objektiver Zeit unterworfen ist und mannigfache Sinneserscheinungen in hoher Komplexität liefert, nimmt das Bewusstsein Selektionen vor, die alles, was in jedem Hier-und-Jetzt registriert wird, einkürzt. Gleichwohl aber wird das objektive Fließen der Zeit vom Bewusstsein in zwei Richtungen überwunden:

»Ich ergehe mich in der Haltung des Erinnerns in meiner Vergangenheit, und Stück für Stück erscheint die vergangene Welt vor meinem geistigen Auge; und ebenso verweile ich erwartend geistig in den Gehalten meiner Zukunft.«
(Ebd.: 48)

Erinnern liefert, und hier bezieht sich Scheler auf Platons *Phaidon*, eine grundlegende Vorstellung über Möglichkeiten des Fortlebens – nicht der Unsterblichkeit, die als solche logisch nicht greifbar sei. Bisher sei dies durch kognitive Eindrücke, Dispositionen und Spuren erklärbar gewesen, die in Reproduktionen und Assoziationen mündeten. All das käme nur im Bereich mittelbaren Erinnerns und Erwartens zur Geltung. Vielmehr werde das mittelbare Erinnern und Erwarten auf – man kann wohl ergänzen: inkorporiert-praktischen (Dimbath 2014) – »Struktur- und Werteinheiten des vergangenen Lebens und des zukünftigen Lebens aufgebaut« (Scheler 1979: 49). Das Fortleben der Person – über die Endlichkeit ihres Leibes hinaus – besteht somit nicht in den Intentionen oder mittelbaren Akten des Bewusstseins, sondern in den Voraussetzungen unmittelbaren Erinnerns und Erwartens, also dem, was sich im Laufe des bis dato vergangenen Lebens der oder dem Einzelnen an Struktur- und Werteinheiten »aufgespielt« hat.⁵ Dass dies, Scheler bezeichnet es als »Geist«, über den Tod des Individuums hinaus fortbestehe, sei allerdings eine Glaubenssache.

5 Scheler bezeichnet dieses inkorporiert-praktische Gedächtnis an anderer Stelle insofern als »assoziatives Gedächtnis«, als es über den reinen Wiederholungstrieb hinausgehe und nach Erfolg und Irrtum unterscheide. Dabei schließt er sich behavioristischen bzw. verhaltenswissenschaftlichen Grundsätzen an, die mit Blick auf Reiz- und Reaktionszusammenhänge niemals von einer vollständigen Assoziation, sondern stets von Variation ausgehen, welche sich erst mit zunehmendem Alter verringere, wenn das alternde Individuum zur Sklavin oder zum Sklaven der Gewohnheit werde. Scheler sieht in diesen Überlegungen eine Grundlegung der Entstehung von Tradition im Kontrast zum Fortschritt. Bemerkenswert ist hierbei folgende Überlegung: »Bewußte »Erinnerung« an individuelle, einmalig erlebte Geschehnisse und stetige Identifikation einer Mehrheit von Erinnerungsakten untereinander auf ein und dasselbe Vergangene hin ist nur dem Menschen eigen; sie stellt stets die Auflösung, ja die eigentliche Tötung der lebendigen Tradition dar. Die tradierten Inhalte sind uns ja gleichwohl stets als »gegenwärtig« gegeben, sind zeitlich undatiert; sie erweisen sich als wirksam auf unser gegenwärtiges Tun, ohne aber selbst dabei in einer bestimmten Zeitdistanz gegenständlich zu werden: Die Vergangenheit suggeriert uns mehr in der Tradition, als daß wir um sie wissen.« (Scheler 1978: 29 f.)

Die sich hier abzeichnende erinnerungs- sowie gedächtnistheoretische Figur zeigt eine evolutionäre Orientierungsstruktur an. Den Tod des Leibes, der mit einem Ende des Wahrnehmens gleichgesetzt wird, überdauert das Soziale, welches sich im Laufe des vergehenden Lebens – etwa im Rahmen von Sozialisationsprozessen – der oder dem Einzelnen ›eingeschrieben‹ hat und das die Folie darstellt, auf der unmittelbares Erinnern und Erwarten stattfindet. Wenn also nicht das Individuum – wie Scheler glauben möchte – über seinen Tod hinaus fort dauert, so doch der ›Geist‹, der sein Erinnern und Erwarten zu Lebzeiten orientiert hat. Gedächtnis erscheint hier als beständiges, inkorporiert-praktisches Selektionsprinzip des Gesellschaftlichen – auch wenn es bei Scheler nicht als solches bezeichnet wird.

Tot und vergessen – gedächtnissoziologische Rahmung

Schellers Konzeption, die mit der Idee des Fortlebens ein in Routine und Praxis verankertes Gedächtnis – im Sinne von ›Geist‹ – von einem nicht weiter fort dauernden individuellen Erinnern und Erwarten, also einem Reflexionsgedächtnis unterscheidet, ist anschlussfähig an Positionen der jüngeren Gedächtnissoziologie.

Aus deren Perspektive lässt sich der Zusammenhang von Gedächtnis, Erinnern und Vergessen wie folgt darstellen: Unter einem sozialen Gedächtnis soll das gefasst werden, was in der Vergangenheit entstanden ist, um den gegenwärtigen Zugriff auf praktisches Verhalten ebenso wie handlungsorientierendes Wissen zu ventilieren. Gedächtnisse lenken die Aufmerksamkeit und tragen dazu bei, dass alle nicht eingeschlagenen Pfade auch nicht weiter zur Disposition gestellt werden. Dies kann bei mehrfacher Wiederholung dazu führen, dass ein Pfad – ein Wissenszusammenhang oder ein verstorbener Mensch – in Vergessenheit gerät. Auf das, was diese Gedächtnisfunktion begünstigt, kann bewusst zugegriffen, es kann aber auch praktisch eingeübt werden und in Routine übergehen. Während also die gedächtnisspezifische Selektion und Relevanzsetzung ebenso wie das ›Lernen‹ des Gedächtnisses durch Aktivierung und Nicht-Aktivierung jedes Verhalten bestimmen, bleibt das Erinnern dem bewussten Zugriff vorbehalten. Damit kann es freilich auch das Gedächtnis beeinflussen; es bedient jedoch nur einen vergleichsweise kleinen Anteil von Vergangenheits-

bezügen: den symbolisch repräsentierbaren bzw. deklarativ-reflektorischen (siehe dazu weiterführend Dimbath 2014; Dimbath/Heinlein 2015).

Indem das Individuum Erzeugnisse hervorbringt, die es selbst überdauern und die auch für seine Nachwelt von Bedeutung sind, wirkt es an der Konstituierung sozialer Gedächtnisse mit (Dimbath 2021). Sofern diese Erzeugnisse mit einem Namensindex versehen sind, besteht die Chance, dass mit der nachweltlichen Nutzung auch ein personenbezogenes Erinnern stattfindet, welches über die praktische Übung hinausgeht. Diese hochgradig selektive und temporär begrenzte Unsterblichkeit kann je nach beteiligten Institutionen unterschiedliche Formen annehmen: als Fortbestand in Urheberrechten, als Firmenname, als ›Klassiker‹, in Verbindung mit kulturellen oder technischen Innovationen usw.

Dies führt jedoch dazu, dass aus soziologischer Sicht zwei Bedeutungen von Unsterblichkeit in den Blick geraten: Der Handlung des Individuums, welches möglicherweise gezielt Wirkungen über seine eigene Endlichkeit hinaus programmieren und dadurch nicht in Vergessenheit geraten möchte, steht das Kollektiv beziehungsweise ›die Gesellschaft‹ gegenüber. Neben einer stets eigensinnigen Übernahme, Routinisierung oder Tradierung individueller Handlungsergebnisse – Gabriel Tarde (2009) begreift dies als Nachahmung – durch die soziale Gruppe ist auch denkbar, dass sich innerhalb von Kollektiven das Wissen um eine erinnernde Anerkennung an nachahmungsfähige Leistungen etabliert hat. Einen solchen ›unsterblichen‹ Beitrag zum Fortbestand der Gesellschaft zu leisten, könnte die Individuen dazu motivieren, überhaupt erst generalisierbare Handlungen anzustreben.

Ganz offenkundig handelt es sich bei diesen zwei Seiten von Transzendierung insofern um ein ›Spiel‹ mit der Zeit, als das Individuum versucht, soziale Gedächtnisse ebenso wie das Erinnern an sich selbst zu gestalten, wogegen das Kollektiv seinen Mitgliedern fortlaufend durch das Erinnern an die Verdienste Verstorbener zeigt, dass bzw. inwiefern sich ein solches Tun lohnen kann. Dass diese Anerkennung freilich der oder dem Toten nichts mehr und ihren oder seinen Nachkommen wenig nützt und sich deshalb bereits in ihrer Erwartung erfüllen muss, ist nur eine Besonderheit dieses Zusammenhangs.

Viel grundlegender als der möglicherweise nur ›eitle‹ Wunsch, von der Nachwelt erinnert zu werden, könnte die Angst sein, vergessen zu werden. Dieses Vergessen-Werden bringt bereits als gegenwärtige Erfahrung den

Aufmerksamkeitsentzug bedeutsamer Anderer gegenüber der eigenen Person als Sinndefizit schmerzvoll zum Bewusstsein. Es ist insofern nicht weit hergeholt, wenn die Insassen in Dantes Hölle den Höllenwanderer anflehen, er möge im Diesseits an sie erinnern. Die Höllenqualen sind nicht nur Strafe für die Sündigen, sondern bestehen auch in ihrem Versinken in Bedeutungslosigkeit (Weinrich 2005).

Begriff und Kulturgeschichte der Unsterblichkeit

Auch wenn ein Problem einen gewissen Tiefgang hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Befassungsgeschichte aufweist, hilft es bei seiner soziologisch-verstehenden Erschließung, sich die sprachliche Herkunft sowie die alltagssprachlichen Bedeutungsebenen der mit ihm verbundenen Begriffe zu vergegenwärtigen. Bei Unsterblichkeit sind dies das Verb ›sterben‹ und die Adjektive ›sterblich‹ und ›unsterblich‹.

Im Herkunftswörterbuch wird das aus dem Westgermanischen stammende Verb ›sterben‹ mit dem niederländischen *sterven* sowie dem englischen *starve* assoziiert. Die Konnotation liegt hier auf ›verhungern‹, ›erfrieren‹ oder auch ›erstarren‹, ›steif werden‹. Weitere Bedeutungen innerhalb der Wortgruppe sind etwa das norwegische *starva* als ›mühsam gehen‹, ›frieren‹ oder ›dem Tode nahe sein‹. Das Adjektiv ›sterblich‹ wird mit ›vergänglich‹ assoziiert (vgl. Duden 1989: 708 f.). Das Adjektiv ›unsterblich‹, im Herkunftswörterbuch nur als Negativform von ›sterblich‹ erwähnt, wird im Bedeutungswörterbuch mit mehreren Lesarten ausgewiesen. So bezeichnet ›unsterblich‹ erstens und im religiösen Kontext die ewig lebende Seele oder Gottheit. Zweitens wird das ewig im Gedenken der Menschen fortlebende, Unvergessliche und Unvergängliche mit ›unsterblich‹ in Verbindung gebracht und drittens in einer adverbialen Form als ›über alle Maßen‹ umschrieben, etwa bei der Redewendung, man sei ›unsterblich verliebt‹ (Duden 2002: 947).

Mithilfe dieser kurzen Nachschlageübung lässt sich der Fokus der folgenden Überlegungen wirksam zuspitzen. Das Problem, dem nachgegangen werden soll, hat zu tun mit dem Grundverständnis des Erstarrens, Erkaltes im Zusammenhang mit den Wörtern ›sterben‹ und ›sterblich‹. In Verbindung mit dem Adjektiv ›unsterblich‹ scheint der Bezug zur zweiten

Bedeutung, also hin zum Fortleben im Gedenken anderer – im Sinne eines Nicht-Erstarrens, Nicht-Erkaltens – weiterzuführen. Die Kultur- und Philosophiegeschichte der (Debatten um) Unsterblichkeit, beginnend bei Platon und Aristoteles und fortgesetzt bei den Theologen des Mittelalters ebenso wie bei den Denkern der frühen Neuzeit und der Aufklärung bis hin zu zeitgenössischen Philosophinnen und Philosophen kann damit fast vollends ausgeblendet werden. Unsterblichkeit als philosophisch-theologisches Problem (siehe im Überblick Huonder 1970) steht *nicht* im Zentrum der nachfolgenden Untersuchung.

Formen der Unsterblichkeit

Für das Streben des Individuums nach Lebenssinn, das sich nicht mit einem Bekenntnis zum eigenen Ende abfinden kann, gibt es vielfältige Deutungsangebote. Handlungen, deren Ergebnis den eigenen Tod überdauern und damit die Sterblichkeit – zumindest ein Stückweit – überwinden sollen, lassen sich einerseits im Rückgriff auf psychologische wie psychoanalytische Theoriefiguren nachvollziehen. Zu denken ist hier an das Konzept der Generativität. Andererseits liegen auch religionssoziologische Zugänge – etwa im Werk Georg Simmels – vor, die ein entsprechendes Streben des Individuums vor dem Hintergrund seiner Positionierung in der Gruppe verstehen.

Psychologische Ansätze

Der amerikanische Psychiater Robert Jay Lifton (1986) hat fünf Bereiche herausgearbeitet, die Menschen dabei helfen, ihre eigene Endlichkeit zu überwinden. Er bezeichnet sie als *symbolische* Unsterblichkeit: Der *biologische* bzw. biosoziale Modus (1) besteht in der Vorstellung, durch Vererbung (genetisch) oder auch nur durch die Weitergabe des Namens in den Nachfahren weiterzuleben. Im theologischen oder *religiösen* Modus (2) steht die Unsterblichkeit der Seele im Mittelpunkt, wobei es nicht immer um die Seele des verstorbenen Einzelnen geht, sondern mitunter darum, der Ewigkeit eines die Gemeinschaft und ihre Religion charakterisierenden

Gottes teilhaftig zu werden. Als *schöpferischen* Modus (3) erkennt Lifton die Realisierung von Unsterblichkeit durch anerkennungsrelevante Spuren in der Welt, sei es durch gesellschaftlichen Einfluss, Kunst, Literatur oder Wissenschaft. Im *natürlichen* Modus (4) wird Unsterblichkeit aus dem Glauben an die eigene Einbettung in die Kreisläufe der Natur und des Lebens gewonnen. Eine Bedrohung von Unsterblichkeit erwächst folglich in der fortschreitenden Zerstörung der Umwelt und damit der Lebensgrundlagen. Der Modus *erfahrener Transzendenz* (5) beschreibt schließlich Zustände des Bewusstseins, in denen es sich außerhalb seiner selbst erlebt, nachdem es die »alltäglichen psychischen Komplexitäten« verlässt und in einen »Zustand innerer Einheit und Harmonie« gerät (ebd.: 38). Dieser Zustand ekstatischer Erfahrung macht Unsterblichkeit erlebbar als Ausschaltung jedweder Vorstellungen von Tod, Trennung, Stasis, Desintegration oder Bedeutungslosigkeit. Man könnte diese Reihe nun noch durch die sich langsam aus dem Bereich der *Science Fiction* lösende Idee eines biomedizinisch fundierten Anti-Aging erweitern, das, wenn nicht in Unsterblichkeit, so doch zumindest in eine letztlich unbegrenzt imaginierte Aufschubung des Todes mündet (Lange 2021).

Die unterschiedlichen Modi des Unsterblichkeitsstrebens weisen nicht nur Bezüge zum Problem des Zeitbewusstseins auf. Insoweit sie mit Handlungen verbunden sind, stehen sie im Spannungsfeld einer vergangenheitsorientierten Ausrichtung auf die Zukunft. Diese Ausrichtung macht das Subjekt allerdings kaum mit sich alleine aus: Sie entstammt dem Sozialen und ist auf Soziales orientiert. Da sie zudem bestimmten Ordnungen zu unterliegen scheint, kann man sie als gedächtnissoziologisches Problem einer existenziellen individuellen Sinnstiftung untersuchen,⁶ das sich über spezifische Formen der Wissensgenese und Kommunikation vollzieht. Die zumindest symbolische Überwindung der individuellen Endlichkeit mag auf eine grundlegende Kränkung des mit der Erwartung seines eigenen Todes konfrontierten Einzelnen zurückgehen. In vielen Kulturen hat ihre handlungspraktische Umsetzung indes zur Herausbildung besonderer

6 Auch hier ist wieder auf Scherer (1985: 174f.) zu verweisen: »Wer Sinn erfährt, erfährt dabei immer mit, daß dieser Sinn bleiben und sein soll. In ihm ist kein Grund, der uns sagen ließe, er solle untergehen. Verschwinden soll ja gerade das Sinnlose und Sinnwidrige.«

sozialer Formen und Funktionen geführt. Es geht im Folgenden um eine Analyse der gedächtnisspezifisch sozialen Konstruktion von Unsterblichkeit und der bisweilen mit ihr verbundenen Hoffnung auf Erinnerungsgenese.

Momente sozialer Konstruktion von Unsterblichkeit beziehen sich auf den biologischen und schöpferischen Modus, sofern sich ein Zusammenhang mit symbolischer sozialer Generativität herstellen lässt. Der religiöse Modus mit der Unsterblichkeit der Seele kommt zur Sprache, wenn die soziale Funktion von Religion in den Blick genommen wird. Der natürliche Modus bleibt unberücksichtigt, weil er kaum Handlungsrelevanz aufweist, und die Unsterblichkeitsvorstellung aus erfahrener Transzendenz rückt in den Hintergrund, weil ein hochgradig individualisiertes Muster adressiert wird, das soziale Relevanz vorrangig durch seinen Rückbezug auf den religiösen Modus entfaltet und von diesem aufgehoben wird.

Der Begriff der *Generativität* wird üblicherweise im biologischen Kontext verwendet und bezeichnet die Weitergabe des Erbguts bzw. das Weiterleben des Individuums in seinen Nachkommen – Liftons zweiter Modus. Im Zusammenhang mit symbolischer Unsterblichkeit steht auch für die Biologie nach Charles Darwin das Streben nach der Weitergabe des eigenen Genmaterials kaum im Mittelpunkt⁷ – bestenfalls über den symbolischen Umweg der Weitergabe des Namens (Glasner/Kühling 2001) und des Machterhalts der Familie.

Ein für Liftons Unsterblichkeitsmodi maßgeblicher Ansatz symbolischer Generativität findet sich dagegen im Werk Erik Eriksons (1973: 117 f.). In dessen Überlegungen zu den Entwicklungsaufgaben im Lebenszyklus bestimmt Generativität als lebensphasenspezifisches Problem die siebte Stufe der psychosozialen Entwicklung des Individuums. Zunächst geht es dabei um den Wunsch des Erwachsenen, Nachfahren in die Welt zu setzen und damit Verantwortung für nachfolgende Generationen zu übernehmen. Dieser Antrieb ist nach Erikson so stark, dass auch im Fall des bewussten Verzichts oder ungewollter Nichterfüllung des Kinderwunsches ein Bedürf-

7 Auch die genetische Weitergabe reflexionsfähiger, erlebter oder erlernter Körperlichkeit, wie sie in jüngerer Zeit im Kontext von epigenetischer Forschung in den Blick rücken könnte, dürfte sich, solange hierzu keine gesicherten und massenhaft kommunizierbaren Erkenntnisse vorliegen, nicht zu einem empirisch signifikanten Motivator entwickeln (Lux 2017).

nis nach anderweitiger schöpferischer Leistung entsteht. Wird dieses Bedürfnis nicht befriedigt, scheitert das Individuum bei der Erfüllung dieser psychosozialen Aufgabe, was zur Störung der Persönlichkeit führen kann. Auch wenn Eriksons Verständnis von Generativität Unsterblichkeit nicht in Betracht zieht, findet sich hier eine die eigene Existenz transzendierende Handlungsagenda – Generativität wird zum Motiv, der Nachwelt etwas zu hinterlassen. Symbolisch gewendet, entspricht eine das Individuum überdauernde Leistung der oder des Einzelnen für ein Kollektiv Liftons schöpferischem Unsterblichkeitsmodus (Modus 3). Lifton hat einerseits in erster Linie als typischerweise Unsterblichkeit anstrebende Personengruppen Kulturschaffende, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Künstlerinnen und Künstler im Blick. Andererseits ist deren Streben auf eine letztlich die Unsterblichkeit gewährende Instanz gerichtet – großformatig wäre das dann ›die‹ Kultur, kleiner formatiert das überlebende Nahumfeld, also »Freunde, Geliebte, Angehörige, Schüler oder Lehrer« (Lifton 1994: 23).⁸

Man kann dieser erweiterten Form symbolischer Generativität eine Handlungsträgerschaft im Hinblick auf das Streben nach Unsterblichkeit und – als notwendigem Komplementär – eine Aufnahme- und Erinnerungsbereitschaft der Anerkennung und Würdigung bleibend relevanter Leistungen entnehmen. Gedächtnissoziologisch wird dies unter beiden Perspektiven bedeutsam: Sowohl vonseiten der nach Unsterblichkeit Strebenden als auch ihres Bezugskollektivs muss es eine Orientierung auf anerkennungsrelevante Leistungen geben, die das Individuum sich selbst zurechnen kann bzw. die im jeweils soziokulturellen Kontext mit Zurechenbarkeitserwartungen ausgestattet sind. Was bisher auf der Grundlage einer psychologischen Sichtweise entfaltet wurde, findet sich auch im Bestand soziologischer Theorien – und zwar mit Blick auf die Funktion von Unsterblichkeit für die soziale Gruppe.

8 Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Lifton (1994) seiner Unsterblichkeitstheorie später eine zeitdiagnostische Wendung gibt, ein allgemeines Streben nach Unsterblichkeit mit der Angst vor einer totalen Auslöschung angesichts der nuklearen Bedrohung in Verbindung bringt und mit dem proteischen Stil auch noch eine bestimmte Kulturform zu erkennen meint, die sich aufgrund einer solchen weltpolitischen Lage herausgebildet habe.

Weiterleben im Gedenken der anderen

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Streben des Individuums nach Unsterblichkeit in einer Wechselwirkung mit der Zuteilung von Unsterblichkeit durch das Kollektiv zu stehen scheint. Aus soziologischer Sicht ist es zweitrangig, ob es nun ein Weiterleben der Seele im theologischen Sinn tatsächlich gibt oder welche tiefenpsychologisch zu begründenden Motivlagen zu einer solchen Annahme führen könnten. Bedeutsam ist vielmehr die Frage, aufgrund welcher Anreize sich Handelnde zu Leistungen motivieren lassen, die über ihren Tod hinaus wirken, und wie vice versa Kollektive solche Anreize gestalten. In einem ersten Schritt sollen daher zwei vom Einzelnen ausgehende Motivationen zum Erwerb von Unsterblichkeit im Sinne postmortalen Anerkennung behandelt werden. Im zweiten Schritt rücken dann die vom Kollektiv gesetzten Motivatoren in den Fokus.

Postmortale Anerkennung – und das Streben danach

Der deutsche Soziologe Georg Simmel (1999) gelangt in seinen *Lebensanschauungen* – und fast zur selben Zeit – zu folgender, den Überlegungen Schelers nicht ganz unähnlicher Einsicht: Der Tod bestimmt das Leben als formgebendes Moment. Indem sein Eintreten gewiss, der Zeitpunkt jedoch unbekannt ist, wird er zum maßgeblichen Antrieb individuellen Tuns. Wenn aber alles im Angesicht des bevorstehenden Todes geschehe, erschiene die Idee irdischer Unsterblichkeit als sinnlos (vgl. ebd.: 301). Alles wäre auf die Erfüllung des Lebens gerichtet und was darüber hinausginge, nicht von Interesse.⁹ Nach der christlichen Lehre hänge das ewige Geschick der Seele von der gesamten Aufreihung der Lebensinhalte ab (vgl. ebd.: 304). Der oder die Einzelne gestalte durch eigene Werke die Zukunft des Kollektivs mit. Im Zuge der Verneinung des Todes als End-

9 Dass auch dieser Gedanke nicht von der Hand zu weisen ist, zeigt Harald Weinrich (2008) in seiner Arbeit über *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*. Wenn am Lebensende Handlungsdruck entsteht, muss dieser keinesfalls durch das Streben nach Unsterblichkeit motiviert sein, sondern ebenso durch das Wissen um die immer kürzer werdende Lebenszeit, die bleibt, um bestimmte Vorhaben ›noch anzugehen‹ oder abzuschließen.

punkt aller Konsequenzen des Lebens überwinde das Individuum nun aber seine eigene Begrenztheit. Irritiert werde diese Vorstellung allerdings durch die mit dem christlichen Sterbesakrament verbundene Sünden-tilgung, welche einer Löschung von Lebensleistung gleichkomme – und sich angesichts der Ambivalenz irdischen Tuns nicht allein auf Übeltaten beschränken kann. Die kirchliche Vorstellung des Todes als Endpunkt führe dazu, das individuelle Weiterleben in den vergangenen Leistungen nach dem physischen Tod infrage zu stellen.

Die Seele versteht Simmel als Annäherung an das Ich – als Form seiner Weiterexistenz. Sie reiche durch ihre vielfachen Inhalte über das Lebensende hinaus. Damit entstehe das »allgemeine Gefühl einer Unendlichkeit der Seele, das sich mit ihrer Sterblichkeit nicht vertragen will« (ebd.: 315). Als Gewährsmann für diese Sicht wird Goethe angegeben. Allerdings sei für diesen die Unsterblichkeit nicht gleich verteilt, sondern hänge von der Größe der Persönlichkeit ab. Umgekehrt ergebe sich aus der geringen Bedeutung des Durchschnittswesens, dass dort, wo sich der oder die Einzelne *nicht* aus der Masse abhebe, die Unsterblichkeit der *Gattung* die Sterblichkeit des Individuums aufhebe. Simmel stellt fest, dass »die Frage der Sterblichkeit [...] also überhaupt erst dem eigentlichen Individuum im Sinne des Unwiederholbaren, Unersetzlichen gegenüber akut« werde (ebd.: 325).¹⁰

Das Unwiederholbare, welches sich in der Form nur *einmal* verwirklicht habe, könne nicht sterben. Simmel hält hierzu fest:

»Darum empfinden wir die Vernichtung des Individuellen als einen Verlust [...], obgleich natürlich diese, das heißt die Form, nicht verloren gehen kann, wohl aber ihre einzige Möglichkeit, sich zu realisieren; und darum ist der Tod für ein Wesen sozusagen umso gründlicher je individueller es ist, indem dies die eigentliche Definition der Individualität ist.« (Ebd.: 329 f.)

10 In dieser Sicht liegt der Grund, warum die bei Émile Durkheim entfaltete Theorie der Unsterblichkeit der Seele hier keinen Platz findet. Durkheim, der die Vorstellung der Seele aus der Wanderung des träumenden Bewusstseins ableitet, erkennt in der Figur der Unsterblichkeit letztlich eine Versammlung der Seelen aller Verstorbenen im Kollektiv. Damit wird die Unsterblichkeit der Seele zur Unsterblichkeit der sozialen Gruppe und rückt in die Nähe von Gottesvorstellungen – ganz im Sinne von Durkheims Soziologisierung Gottes (Durkheim 1984; Fields 1996).

Diese individualisierungstheoretische Auslegung des individuellen Strebens nach Unsterblichkeit lässt sich durch eine etwas jüngere und kritische Sichtweise ergänzen. Hierbei geht es allerdings nicht um die Antizipation des eigenen Todes, sondern um einen Überschuss an Kapitalakkumulation.

So denkt der Philosoph Konrad Paul Liessmann (2004) über das Streben nach Unsterblichkeit als verdecktes Handlungsmotiv nach. Sein Gewährsmann ist Theodor W. Adorno, der in seinen *Minima Moralia* eine Notiz zum *Tod der Unsterblichkeit* festgehalten hat. Dieser Tod bestehe darin, dass die kapitalistische Gesellschaft eine eigene Motivation hervorgebracht habe, die eigene Unsterblichkeit zu programmieren:

»Wie willkürliches Gedächtnis und spurlose Vergessenheit stets zusammengehörten, so führt die geplante Verfügung über Ruhm und Andenken unweigerlich ins Nichts, dessen Vorgeschmack schon am hektischen Wesen aller Zelebrität sich wahrnehmen lässt. Den Berühmtheiten ist nicht wohl zumute. Sie machen sich zu Markenartikeln, sich selber fremd und unverständlich, als lebende Bilder ihrer selbst wie Tote. In der präventiven Sorge um ihren Nimbus vergeuden sie die sachliche Energie, die einzig fortzubestehen vermöchte.« (Adorno 1981: 127)

Adornos Grollen und seine Empfehlung, lieber sachliche Energie aufzuwenden, statt an der Selbst-Verdinglichung im Sinne einer Marke zu arbeiten, flankiert Liessmann mit der bei dem Literaturwissenschaftler Manfred Schneider entnommenen zeitdiagnostischen Feststellung, dass in der Moderne – im Gegensatz zum ruhmzentrierten antiken Unsterblichkeitsverständnis – die Unsterblichkeit als Prämie für besondere Leistungen demokratisiert worden sei. Da allerdings, wie Liessmann weiter ausführt, das Motiv der ruhm spendenden Anerkennung durch die Zeitgenossen und der Erinnerung durch die Nachwelt schon in der Antike bekannt war, zumal Ruhm als Gabe der Götter nur für »besonders tapfere Taten oder kluge Ratschläge« (Liessmann 2004: 10) und damit Verdienste für die Gemeinschaft gespendet wurde, scheint diese Demokratisierung nicht erst mit der Moderne aufgekommen zu sein. Vielmehr ist die Moderne durch eine Individualisierung des Strebens nach Ruhm gekennzeichnet, die nicht mehr nur den Privilegierten vorbehalten ist. Die Währung des Ruhmes hat sich ausdifferenziert und scheint sich auf alle Bereiche zu beziehen, in denen – von wem auch immer – ein Beitrag zum gesellschaftlichen oder kulturellen Fortschritt geleistet werden kann.

Entsprechend spiegelt sich der individualisierte Ruhm in der demokratischen Moderne in den Facetten des symbolischen Kapitals nach Pierre Bourdieu (1983): Ruhmreich ist, wer über ökonomisches, soziales und bzw. oder kulturelles Kapital – mit seinen Ausprägungen des inkorporierten, institutionalisierten und objektivierten Kulturkapitals – in beträchtlichem Maße verfügt. Der oder die Einzelne muss nicht im Adorno'schen Sinn das kapitalistische Prinzip auf diese Bereiche übertragen, indem er oder sie strategisch in Selbstvermarktung investiert. Gleichwohl aber ist es möglich und sozial erwünscht, nach Ruhm durch anerkennungsfähige Leistungen im jeweiligen sozialen Feld zu streben. Die kritisierten Zelebritäten mögen Aufmerksamkeit (Franck 1998), jedoch kaum Nachruhm generieren. Festzuhalten bleibt, dass in der individualisierten Gesellschaft die Chancen einer imaginierten Überwindung des Todes ausdifferenziert sind. Demokratisiert sind sie zudem, da sie größeren Personenkreisen prinzipiell zugänglich sind. Solange gesellschaftliche Differenzierung auch Kollektive generiert, vervielfältigen sich die Chancen auf individuelle Unsterblichkeit.

Die kollektive Organisation von Unsterblichkeit

Neben den Motivationen des Individuums, Unsterblichkeit anzustreben und sich damit ›im Gedächtnis‹ – genauer: im Gedenken – einer als relevant erachteten Gruppe zu halten, gibt es auch vonseiten des Kollektivs Momente, welche Unsterblichkeit funktional organisieren. In einer pragmatischen Lesart geht es hierbei um die Perpetuierung all dessen, was für nützlich oder erfolgreich gehalten wird. Dieses Motiv begründet die bisher angestellten Überlegungen einer Generalisierung verdienstvoller Leistungen, die mit dem Namen einer Person (Glasner/Kühling 2001) in typisierender Absicht verknüpft werden. Einer solchen Deutung fehlt allerdings jede Vorstellung einer veranlassenden Kraft – die Zuteilung von Unsterblichkeit erfolgt einfach, weil sich etwas als brauchbar und nachahmungswürdig erwiesen hat. Das zweite im Folgenden vorgestellte Motiv ergänzt diese Form der Organisation von Unsterblichkeit durch einen herrschaftskritischen Aspekt: Unsterblichkeit zuzuweisen, heißt nicht nur irgendwelche Leistungen zu ehren, sondern auch, das zu ehren, was dem Machterhalt bestimmter Eliten zuträglich ist. Die Demokratisierung von Unsterblichkeit stößt hier an altbekannte Grenzen.

Ein erster Anhaltspunkt für eine pragmatische Organisation von Unsterblichkeit liegt bereits in der Wiege gedächtnissoziologischen Denkens. Der amerikanische Pragmatist und Soziologe Charles Horton Cooley hat in den 1910er Jahren in seinem Buch *Social Process* ein Kapitel über ›Ruhm‹ verfasst (Cooley 1918). Dort analysiert er den Wunsch nach Unsterblichkeit und identifiziert das Streben nach Ruhm als wichtigen Handlungsantrieb. Dies führt er darauf zurück, dass Menschen generell viel über andere nachdächten. Allerdings verselbständige sich diese Form des Erinnerns. So werde weniger die ruhmreiche Person erinnert, als das, was ihrem vergangenen Wirken als verdienstvoll zugeschrieben werde. Daraus folgert Cooley, dass man Ruhm nicht aus *vergangenen* Leistungen gewinnt, wenn diese keine Bedeutung für die Gegenwart haben. Die Welt kenne keine Dankbarkeit. Erträge vergangener Leistungen würden alltäglich gebraucht. Der Bezug zur ihrem Schöpfer oder ihrer Schöpferin werde vergessen, sofern von ihm oder ihr nicht noch weitere Leistungen zu erwarten seien. Die wenigen Namen, die überdauerten, seien eher ikonisch und instrumentell beispielhaft für die Leistungen vieler. »Es ist,« hält Cooley fest, »denn auch die gegenwärtige Funktion und nicht die Vergangenheit, die den Ruhm begründet, und jede Veränderung, die ihn mindert oder steigert, hat ihre Wirkung auf die Reputation« (ebd.: 115 f., eig. Übers.). Die Unsterblichkeit liegt aus dieser Sicht also ganz und gar nicht in der Hand des sein Fortwirken vorbereitenden Individuums, sondern in den je gegenwärtigen Belangen des pragmatisch-instrumentell erinnernden Kollektivs.

Kollektives Erinnern, das vom Individuum als Überwindung des Todes gedeutet wird, weil es sich auf verstorbene Personen bezieht, löst offenkundig ein Missverständnis aus: Unsterblichkeit zielt über einen personalen Typus, der mit einer vorbildlichen Leistung in der Vergangenheit assoziiert wird, auf einen auch in der Gegenwart für das Kollektiv bedeutsamen Wert. Die Erinnerung an die Person aktualisiert mit jedem Erinnerungsakt, der sich an dem betreffenden Erinnerungstimulus entzündet, das soziale Orientierungsmoment und damit Wissen. Für eine soziologische Gedächtnistheorie lässt sich damit vermuten, dass sich Generalisierungen von Sinn (siehe hierzu Sebald 2014) in der Form personenbezogener Erinnerungsanker manifestieren. Die nun historisierte Person dient lediglich als eine Chiffre für einen mit einem bestimmten Leistungstypus verknüpften Wertzusammenhang. Durch diese Verbindung einer abstrakten Verhaltens-

erwartung mit einer historischen Person wird nicht nur die Handlungsorientierung in zukünftigen Gegenwarten vereinfacht; es entsteht auch der Eindruck, als gebe es durch das unsterbliche Kollektiv die Möglichkeit ruhmreichen Weiterlebens, welches individuell angestrebt werden kann. Möglicherweise – und hier könnte sich der Kreis zu Durkheims (1970) Konzeption des Kollektivbewusstseins schließen – verstärkt ein solches Motiv die Selbstverpflichtung der oder des Einzelnen im Hinblick auf die soziale Gruppe, da nur sie Unsterblichkeit zuzuteilen vermag.

Etwas anders gelagert ist die von Zygmunt Bauman (1994) entfaltete Unsterblichkeitstheorie. Das soziale Ehrungsgedächtnis ist hier ebenfalls selektiv und vorgeblich an Leistung orientiert. Allerdings bestimmt »die Gesellschaft«, was als Leistung gelten kann. Einem marxistischen Motiv folgend, erkennt Bauman, dass die posthume Zuteilung von Ruhm nach Maßgaben sozialer Ungleichheit wenn nicht gar klassengesellschaftlich vermittelt ist.

Die Grundform des subjektiven Unsterblichkeitswunsches gewinnt Bauman aus ethnologischen Studien über kollektive Gedenkrituale. Diese stellten Unsterblichkeit her, indem jedes Individuum durch seine Teilnahme erfahre, dass sich die Gruppe an die Verstorbenen erinnere. So lerne es, dass es auch selbst eines Tages dieses Erinnerns teilhaftig werde. Der Tod werde symbolisch überwunden. Allerdings sei die Zuteilung von Unsterblichkeit ungleich verteilt.

»Dank der gesellschaftlichen Rituale waren alle Mitglieder unsterblich, aber einige waren deutlich unsterblicher als andere. Die Gesellschaft verhielt Unsterblichkeit, allerdings in Form von Zinsen für den anständigen Lebenswandel der Sterblichen. Die politische Ökonomie der Unsterblichkeit erweist sich bei näherem Hinsehen nur als eine weitere Maßnahme zur gesellschaftlichen Schichtung, vielleicht als die erfolgreichste überhaupt.« (Bauman 1994: 84)

Dies führe im Diesseits mitunter zu Kämpfen um die, wie Bauman festhält, Besiedelung der vorgestellten Zukunft, die auf dem Boden der vorgestellten Vergangenheit geführt würden (vgl. ebd.: 86).

Einen Schritt weiter geht er dann mit dem Hinweis, dass die herrschenden Ideen, welche Unsterblichkeit beanspruchten, auch die Ideen der herrschenden Klasse seien. Um ihren Bestand zu sichern sorgten die Herrschenden dafür, dass auch in Zukunft *ihre* Werte und Ideen erhalten blieben.

»Sollen Mitglieder der herrschenden Klasse in der Lage sein, ihr persönliches Angebot auf Unsterblichkeit mit Aussicht auf Erfolg zu machen, dann muß die zukunftsbindende Vorherrschaft der Klasse gesichert sein, denn nur so gelingt es ihren Mitgliedern, die ihnen zur Verfügung stehenden Einsätze im Spiel des Bietens zur Geltung zu bringen.« (Ebd.: 92)

Mit dieser Aussage zeigt sich, dass Kollektive nicht nur utilitaristisch erinnern und dadurch Unsterblichkeit zuweisen. Um ihrer eigenen Zukunft willen werden die Eliten ihre ikonischen und an vorbildlichen Personen festgemachten Erinnerungsanker programmieren. Damit gelingt es ihnen, ihre Werte auf dem Weg der Zuteilung von Unsterblichkeit sowie ihren Machterhalt auch für die Zukunft zu sichern. Man kann also festhalten, dass Unsterblichkeit den Interessen der Herrschaftsverhältnisse von heute dient, indem sie es ermöglicht, die Zustimmung zu bestimmten Werthaltungen von morgen zu bahnen.

Fazit: Unsterblichkeit als Strukturerthalt

Unsterblichkeit, so lässt sich aus gedächtnissoziologischer Sicht feststellen, hat nichts mit der Überwindung des individuellen Todes zu tun. Als Handlungsmotiv repräsentiert sie ein symbolisches Überleben im erinnern bzw. Gedenken einer sozialen Gruppe. Dieses erinnern kann angestrebt werden, was gleichbedeutend ist mit einem so vorbildlichen Verhalten, dass die individuelle Leistung als mustergültig und beispielgebend für die Zukunft generalisiert und über den Bezug zur Person bzw. ihrem Namen typisiert wird. Das Kollektiv perpetuiert seine Ordnung somit teilweise über ein an personalen Typen eingehängtes Wissen. Talcott Parsons (1973) würde dies als latente Strukturerthaltung bezeichnen.

Die Zuteilung von Unsterblichkeit scheint dabei unterschiedliche Modi eines sozialen Gedächtnisses vorzusehen: Durch Generativität besteht die schwach individualisierte Hoffnung, in nachfolgenden Generationen weiterzuleben. Dies gilt sowohl für die eigenen Nachkommen als auch für viele kleine und kollektiv unbemerkt bleibende Leistungen, die in Form inkorporiert-praktischer Gedächtnisse fortbestehen. Ein stark individualisiertes Motiv ergibt sich über die Zuteilung von Nachruhm,

wenn kollektiv relevante Werthaltungen über vergangene Verdienste einer Person erinnert werden. Die Person wird dann im Sinne eines deklarativ-reflektorischen Gedächtnisses als Gedächtnisort (Nora 1990) mythisiert – wie dies beispielsweise bei ›Klassikern‹ der Fall ist. Auch in modernen Gesellschaften kann sich damit ein Gratifikationsmechanismus halten, der das Streben des Individuums nach postmortalen Anerkennung nachvollziehbar macht. Ihn zu adressieren bedarf allerdings bestimmter sozialstruktureller oder psychologischer Voraussetzungen: Nicht jede oder jeder kommt auf die Idee oder erhält die Chance, sich als Typus des sozialen Gedächtnisses der eigenen Gruppe zu empfehlen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1981): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main.
- Bauman, Zygmunt (1994): *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, S. 183–198.
- Cooley, Charles H. (1918): *Social Process*, New York.
- Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz.
- Dimbath, Oliver (2021): »Gewaltgedächtnisse. Theoretische Untersuchungen zu Vergangenheitsbezügen gewaltsam Über- und Unterlegener«, in: Leonhard, Nina/Dimbath, Oliver (Hg.): *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt*, Wiesbaden, S. 17–37.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.
- Duden (1989): *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte der Wörter und der Fremdwörter von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart*, Bd. 7, 2. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich.
- Duden (2002): *Duden. Das Bedeutungswörterbuch*, 3. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich.
- Durkheim, Emile (1970): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied/Berlin.
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.

- Erikson, Erik H. (1973): *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main.
- Fields, Karen E. (1996): Durkheim and the Idea of Soul, in: *Theory and Society* 25, Heft 2, S. 193–203.
- Franck, Georg (1998): *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München/Wien.
- Glasner, Peter/Kühling, Susanne (2001): »Name«, in: Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (Hg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*, Reinbek b. Hamburg, S. 395–397.
- Huonder, Quirin (1970): *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Lange, Axel (2021): *Von künstlicher Biologie zu künstlicher Intelligenz – und dann? Die Zukunft unserer Evolution*, Wiesbaden.
- Liessmann, Konrad P. (Hg.) (2004): *Ruhm, Tod und Unsterblichkeit. Über den Umgang mit Endlichkeit*, Wien.
- Lifton, Robert J. (1994): *Das Ende der Welt. Über das Selbst, den Tod und die Unsterblichkeit*, Stuttgart.
- Lux, Vanessa (2017): »Kulturen der Epigenetik«, in: Walter, Jörn/Hümpel, Anja (Hg.): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*, Baden-Baden, S. 135–157.
- Nora, Pierre (1990): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin.
- Parsons, Talcott (1973): »Einige Grundzüge der allgemeinen Theorie des Handelns«, in: Hartmann, Heinz (Hg.): *Moderne amerikanische Soziologie. Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie*, Stuttgart, S. 216–244.
- Ruprecht, Erich/Ruprecht, Annemarie (1993): *Tod und Unsterblichkeit. Texte aus Philosophie, Theologie und Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 3 Bde., Stuttgart.
- Scheler, Max (1978): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München.
- Scheler, Max (1979): »Tod und Fortleben«, in: ders., *Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze*, München, S. 7–71.
- Scherer, Georg (1985): *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Konstanz.
- Simmel, Georg (1999): »Lebensanschauung«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Frankfurt am Main, S. 209–425.
- Tarde, Gabriel (2009): *Das Gesetz der Nachahmung*, Frankfurt am Main.
- Weinrich, Harald (2005): *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München.
- Weinrich, Harald (2008): *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München.

