

Matthias Remenyi

STERBEN RELIGIÖSE MENSCHEN LEICHTER?

*Transmortale Sinnkonzepte und die
Angst vor dem Sterbenmüssen*

1. GLÄUBIGE MENSCHEN LEBEN GESÜNDER!

Die FAZ-Leserinnen und -Leser wissen es: Glaube und Religion besitzen einen gesundheitsfördernden Effekt. Denn, so die Frankfurter Allgemeine Zeitung am 13.02.2014 in ihrer Online-Ausgabe: »Wem religiöse oder spirituelle Inhalte in seinem Leben wichtig sind, der wird seltener von Depressionen heimgesucht – selbst dann, wenn eigentlich ein sehr hohes Risiko zu erkranken besteht.«¹ Das haben Forscher der Columbia University in New York herausgefunden. Deren Schlussfolgerung: Der Glaube stellt »für die Psyche einen Schutzfaktor« dar. Der streitbare Dominikanerpater und Sozialwissenschaftler Ockenfels freut sich und sekundiert in einem katholischen Blog mit Forschungsergebnissen aus Harvard und Yale: »Regelmäßige Kirchgänger lassen sich vergleichsweise seltener scheiden, haben nur halb soviel Psychodefekte und 71 Prozent weniger Alkoholprobleme«.²

Nachdem lange Zeit in sozialwissenschaftlichen und psychologischen Studien das Merkmal Religiosität eher unter Pathologieverdacht gestellt wurde, hat sich in der empirischen Forschung in den letzten Jahrzehnten der Wind gedreht. Religion ist, so die neue These, offenbar ein wesentlicher Prädiktor für psychische und physische Resilienz. Sie erhöht die Widerstandsfähigkeit des Individuums und trägt zur Steigerung des psychischen und physischen Wohlbefindens bei. Religiosität stellt einen statistisch signifikanten Coping-Faktor dar, hilft also bei der Bearbeitung von gesundheitlichen, existentiellen oder sozialen Krisensituationen. Mit einem Wort: Religiöse Einstellungen und persönliche Glaubensüberzeugungen haben nach dem heutigen Stand der empirischen Forschung tatsächlich einen zumindest moderat salutogenen Effekt. Oder, wie eine einschlägige amerikanische Buchpublikation bereits im Jahr 1999 titelte: Es gibt den »Faith Factor«!³

¹ Vgl. M. Lenzen-Schulte, Glaube.

² Kommentar von W. Ockenfels auf www.katholisch.de vom 19.02.2014.

³ Vgl. D. Matthews; C. Clark, *The Faith Factor*.

Über 1200 amerikanische Einzelstudien weisen eine positive Korrelation zwischen Glauben und Gesundheit ausdrücklich auch für den Bereich der somatischen Erkrankungen nach.⁴ Diverse Meta-Analysen und Überblicksarbeiten, die diese vielen Einzelstudien zusammentragen, vergleichen und auswerten, bestätigen den Befund. Einige Beispiele seien kurz genannt, die Liste ließe sich leicht verlängern: Eine amerikanische Meta-Studie, in der insgesamt 126.000 Personen erfasst wurden, ergab eine um ca. 25 % erhöhte Lebenserwartung für Menschen, die sich in einer Religionsgemeinschaft engagieren.⁵ Eine andere Meta-Studie mit etwa 100.000 erfassten Personen bestätigte bereits im Jahr 2003 den in der Online-Ausgabe der FAZ genannten Befund, dass stärker ausgeprägte Religiosität negativ mit depressiven Symptomen korreliert, gläubige Menschen also augenscheinlich weniger depressiv sind.⁶ Auch für lebensbedrohende Krebserkrankungen gilt demnach, so das Fazit diverser Einzelstudien, dass religiöse Patienten weniger unter psychischen Stresssymptomen leiden, weniger besorgt und ängstlich sind sowie eine signifikant höhere Lebenszufriedenheit aufweisen als jene in den nichtreligiösen Kontrollgruppen.⁷

Wer freilich angesichts dieser Befunde für Atheisten oder Agnostiker Risikozuschläge bei den Krankenkassenbeiträgen fordert,⁸ sollte vorsichtig sein. Es könnte sein, dass er vorschnell urteilt. Denn natürlich finden sich auch Studien, die ein kritischeres Fazit bezüglich der Gesundheitsrelevanz von Spiritualität und Religiosität ziehen.⁹ Andere machen die besagten Coping-Effekte eher im Bereich der Verdrängung und der Flucht vor der Auseinandersetzung mit der Krankheit fest.¹⁰ Allein der Umstand, dass Coping-Effekte gemessen werden können, sagt also noch nichts über Nutzen oder

⁴ H. Koenig; M. McCullough; D. Larson, *Handbook of Religion and Health*, zitiert in: M. Utsch; S. Ehm, Glaube, S. 7.

⁵ M. McCullough; W. Hoyt; D. Larson et al., Religious involvement and mortality: A meta-analytic review, zitiert in: H. Walach, *Spiritualität*, S. 23.

⁶ T. Smith; M. McCullough; J. Poll, Religiousness and Depression, zitiert in: M. Utsch; S. Ehm, Glaube, S. 7.

⁷ Vgl. den Forschungsüberblick bei S. Bauer, *Spiritualität*, S. 13–16 (= http://edoc.ub.uni-muenchen.de/5433/1/Bauer_Stephan.pdf). Zu Patienten mit Herzerkrankungen vgl. A. Ai; F. Hopp; T. Tice; H. Koenig, *Existential relatedness*, S. 368–382.

⁸ Das Vorwort zu R. Schäfer; G. Schuhmann (Hg.), *Sterben*, S. 7, berichtet allen Ernstes von einem Informationsbrief der Kaufmännischen Krankenkasse aus dem Jahr 2007, der unter der Überschrift »Glaube ist gesund« über die gesundheitsfördernden Aspekte von Religion aufgeklärt habe.

⁹ Zurückhaltend urteilen über den Erfolg religiöser Coping-Strategien bei Krebspatienten I. Thuné-Boyle; J. Stygall; M. Keshtgar; S. Newman, *coping strategies*, S. 151–164.

¹⁰ A. Büssing, *Spiritualität*, S. 33 f. Die Verdrängungsthese findet sich früh in der empirischen Forschung. So wurde z. B. bereits im Jahr 1978 eine Studie veröffentlicht, die erfolgreiche Coping-Strategien hochreligiöser Krebspatienten mit terminaler Diagnose durch gewisse Verdrängungs-

Schaden dieser Bewältigungsversuche aus. Ein Weiteres kommt hinzu: Viele Studien verweisen auf statistisch signifikante Zusammenhänge zwischen Religiosität und Gesundheit. Diese Korrelationen sagen aber für sich genommen noch nichts darüber aus, ob es sich dabei tatsächlich um Kausalbeziehungen handelt, ob also der gemessene erhöhte religiös-spirituelle Marker als solcher wirklich ursächlich für den verbesserten gesundheitlichen Befund ist. Es könnte ja sein, dass ganz andere Faktoren, die vielleicht bei religiösen Menschen gehäuft auftreten oder die für gewöhnlich mit religiösen Einstellungen einhergehen, in Wahrheit ursächlich sind.

Die Feststellung eines direkten, unilinearen Kausalnexus ist auch deshalb nicht ohne Weiteres möglich, weil »Glaube im Wesentlichen über sogenannte ›vermittelnde Faktoren‹ (mediating factors)« auf das psychische und physische Wohlbefinden einwirkt.¹¹ Der Freiburger Caritaswissenschaftler Klaus Baumann etwa hält undifferenzierte monokausale Interpretationsmuster für »zweifelhaft, wenn nicht leichtfertig«.¹² Statt voreilig Gott als intervenierende Zweitursache zu beanspruchen oder allgemein »die« Religion als Prädiktor einzutragen, sei vielmehr ein »multifaktorielles Wirkgeschehen« zu beobachten.¹³ Baumann verweist neben den bereits genannten Coping-Mechanismen – bessere Stressbewältigung und Steigerung der Resilienz durch Gottvertrauen – noch auf die Verhaltenshypothese und auf die Kohäsions- bzw. Beziehungshypothese. Die Verhaltenshypothese besagt, dass religiöse Menschen deshalb bessere Gesundheitswerte aufweisen, weil ihre religiösen Überzeugungen insgesamt ein günstigeres Gesundheitsverhalten provozieren; man denke z. B. an das Alkoholverbot im Islam oder an die christliche Überzeugung, dass der menschliche Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist. Die Kohäsions- oder Beziehungshypothese besagt, dass Gläubige insgesamt deshalb tendenziell gesünder sind, weil sie stärker in soziale Netze eingebunden sind (z. B. durch Gemeindezugehörigkeit) und durch diesen inneren Zusammenhalt (deshalb: Kohäsionshypothese) Unterstützung und Stabilisierung erfahren.¹⁴

Und natürlich finden sich auch nach wie vor aktuelle Studien, die an die Religionskritik der frühen psychoanalytischen Forschung anknüpfen. Diese Studien berichten von klinischen Problemen, die durch eine pathogene Religiosität ausgelöst werden und warnen entsprechend vor einem krank-

leistungen erkaufte sieht. Vgl. H. Weidman Gibbs; J. Achterberg-Lawlis, *Spiritual Values*, S. 563–569.

¹¹ E. Hauschildt, *Glaube*, S. 114.

¹² K. Baumann, *Religiöser Glaube*, S. 137.

¹³ Ebd., S. 137.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 138.

machenden Gebrauch von Religion.¹⁵ Versucht man daher eine vorsichtige Bilanz der gesundheitlichen Kosten und Nutzen von Religiosität zu ziehen, so kann man durchaus von einer eher bittersüßen Frucht sprechen.¹⁶ Entscheidend dabei dürfte nicht nur die Frage nach dem spezifischen Charakter der jeweiligen religiösen Prägung sein, also z. B. die Art des Gottesbildes oder die spezifische Ausgestaltung des entsprechenden Sinnsystems. Dass die Vorstellung von einem drohenden, zürnenden und strafenden Gott nicht unbedingt gesundheitsfördernd ist, leuchtet unmittelbar ein und wurde auch in erschütternden Selbstberichten hinreichend dokumentiert.¹⁷ Entscheidend ist vielmehr auch der jeweilige Grad der persönlichen Internalisierung des religiösen Konzepts.

Es hat sich in der empirischen Forschung eingebürgert, hier mit Gordon Allport zwischen einer intrinsischen und einer extrinsischen Ausprägung von Religion zu unterscheiden.¹⁸ Erstere meint eine verinnerlichte, überzeugungsgeleitete und selbstgesteuerte Form der Religiosität, Letztere dagegen eine eher fremdgesteuerte, an Nützlichkeitskriterien oder gesellschaftlichen Konventionen orientierte. Es zeichnet sich ein Forschungskonsens dahingehend ab, dass die gemessenen moderat salutogenen Effekte der intrinsisch motivierten Form von Religiosität zuzurechnen sind. Diese frühe Unterscheidung von Allport aus den 1960er Jahren ist bis auf den heutigen Tag auch in jenen empirischen Untersuchungen von ganz erheblicher Bedeutung, die sich dezidiert mit dem Verhältnis von religiösen Überzeugungen und den Einstellungen zu Tod und Sterben beschäftigen. Damit sind wir beim zweiten Kapitel der vorliegenden Überlegungen, das sich ebenfalls (und in einer gewissen Ausführlichkeit) den Befunden der empirischen Forschung widmet: Wie gestaltet sich der Einfluss von Glauben, Religiosität und Spiritualität, wenn es ans Sterben geht? Sterben religiös und spirituell musikalische Menschen leichter?

¹⁵ Vgl. J. Griffith, *Religion*.

¹⁶ Vgl. K. Pargament, *The Bitter*, S. 168–181.

¹⁷ Vgl. T. Moser, *Gottesvergiftung*. Eine niederländische Studie an palliativmedizinisch betreuten Krebspatienten differenziert bei der Befunderhebung zwischen einem personalen und apersonalen Gottesbild – und kommt zum Schluss, dass allein ein apersonales Gottesbild ein signifikanter Prädiktor für entsprechende Coping-Prozesse sei. Vgl. H. Laarhoven; J. Schilderman; K. Vissers; C. Verhagen; J. Prins, *Images of God*, S. 495–501.

¹⁸ Vgl. G. Allport, *The individual*; G. Allport, *Gestalt und Wachstum*; G. Allport; J. Ross, *Personal religious orientation*, S. 432–443.

2. EMPIRISCHE STERBEFORSCHUNG

a) ENTWICKLUNGEN, METHODEN, DISZIPLINEN

Man könnte meinen, die Antwort sei klar. Religionen sind Sinnsysteme, die zur Kontingenzbewältigung beitragen. Ergo helfen sie auch bei der äußersten Erfahrung von eigener Endlichkeit und Vergänglichkeit, dem Sterben. Wer auf ein besseres Jenseits hoffen darf, so möchte man meinen, dem wird der Tod zum bloßen Durchgang und das Sterben entsprechend leicht. Doch die Überschrift der vorliegenden Überlegungen ist bewusst mit einem Fragezeichen versehen. Dass die These, im Tod ginge es für Christinnen und Christen eigentlich nur darum, die Pferde zu wechseln, um dann im Jenseits erneut ins Rennen zu gehen (so Ludwig Feuerbachs beißender Spott), theologisch zumindest als fragwürdig zu gelten hat, soll nachher gleich begründet werden. Zunächst interessieren an dieser Stelle die empirischen Befunde zum Thema. Das wenig überraschende, aber doch ernüchternde Ergebnis sei gleich vorweggenommen: Die empirische Forschungslage zu diesem Themenkomplex ist bis in die jüngste Gegenwart hinein von einer großen Uneinheitlichkeit gezeichnet.

Ab etwa den 1950er Jahren beginnt die empirische Psychologie, mit Hilfe quantitativer Messmethoden – d. h. zumeist mittels Fragebogenuntersuchungen – allgemeine Einstellungen zu Sterben und Tod zu erheben.¹⁹ Es ist die Geburtsstunde der psychometrischen Sterbeforschung. 1969 kommt dann das Buch *On Death and Dying* von Elisabeth Kübler-Ross hinzu. Sie unterteilt den Sterbeprozess in fünf verschiedene Phasen, die von Verneinung und Verdrängung (1) über Zorn und Auflehnung (2) sowie Verhandeln mit dem Schicksal (3) bis hin zu zwischenzeitlicher Depression (4) und schließlicher Akzeptanz (5) reichen.²⁰ Sozialpsychologische Forschungsansätze postulieren, dass die Auseinandersetzung mit Tod und Sterben eine notwendige Entwicklungsaufgabe der finalen Lebensphase darstellt. So lautet die letzte Stufe der auf das Lebensalter bezogenen Entwicklungsaufgaben bei Erik Erikson: »Integrität versus Verzweiflung«. Die dahinter stehende These besagt, dass diejenigen das Sterben leichter bewältigen können und weniger Angst vor dem Tod haben, die, mit sich und ihrer Geschichte ausgesöhnt, ihr Leben als

¹⁹ Vgl. den forschungsgeschichtlichen Abriss bei R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 109.

²⁰ Deutsch: E. Kübler-Ross, *Interviews*. Die Todesphasen von Kübler-Ross wurden oft als zu schematisch und zu wenig wissenschaftlich fundiert kritisiert. Vorsichtig positiv dazu äußert sich K. Lehmann, *Abschied*, S. 569ff.

ein Ganzes zu akzeptieren in der Lage sind und dergestalt eine kongruente und integre Ich-Identität ausbilden können.²¹

Etwa ab den 1970er Jahren finden sich dann empirische Untersuchungen zur Frage, ob – und wenn ja, in welcher Weise – religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen Einfluss haben auf den intellektuellen wie existentiellen Umgang mit Tod und Sterben. Eine Vielzahl an unterschiedlichen Fragebögen wird entwickelt, die insbesondere die Furcht vor dem Sterben bzw. die Angst vor dem Tod untersuchen wollen. Englischsprachige Instrumente wie Templers *Death Anxiety Scale* (DAS, 1970), die *Revised Death Anxiety Scale* von Thorson und Powell (RDAS, 1977) oder die *Multidimensional Fear of Death Scale* von Hoelter (MFODS, 1979) machen den Anfang. Instrumente zur Erhebung des Coping-Effektes mit Blick auf die Bewältigung von Tod und Sterben kommen ab den 1990er Jahren hinzu, z. B. die *Coping with Death Scale* von Robbins (CDS, 1991). Auch deutsche Messinstrumente wie der sog. *Todesfragebogen* von Hensle (1977), der *Furcht vor Tod und Sterben-Fragebogen* von Ochsmann (FVTS, 1993) oder der Fragebogen zu *Einstellungen zu Sterben, Tod und Danach* von Klug (FESTD, 1997) liegen vor.²² Wichtig wurde sodann das sog. *Fragebogeninventar zur mehrdimensionalen Erfassung des Erlebens gegenüber Sterben und Tod* von Wittkowski (FIMEST-E, 1996).²³ Seit 2004 ist außerdem ein spezieller *Fragebogen zur Erfassung der spirituellen und religiösen Einstellung und des Umgangs mit Krankheit* (SpREUK, 2004) in Benutzung.²⁴

An diesen Untersuchungen sind verschiedene Disziplinen beteiligt. Während sich erste Ansätze zur Konsolidierung einer sozialwissenschaftlichen Thanatologie als einer eigenständigen Forschungsdisziplin nicht durchsetzen konnten, liegt ein Schwerpunkt heutiger empirischer Sterbeforschung in der Psychoonkologie, die sich vornehmlich mit den psychischen Begleitprozessen bei Krebspatienten beschäftigt. Ein eigenständiges Gebiet stellt daneben die palliativmedizinische Forschung dar. Seit 2012 gibt es in Frankfurt/Main außerdem ein eigenes Institut für Palliativpsychologie, und in München arbeiten Theologen und Mediziner gemeinsam an der Etablierung einer *spiritual care*.²⁵ Public-Health-Spezialisten sind in diesem Feld der em-

²¹ Vgl. A. Tomer; G. Eliason, *Theorien*, S. 44f – ebd. mit Originalbelegen bei Erikson und weiterer Forschungsliteratur.

²² Vgl. R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Untersuchungsverfahren*, S. 54–73.

²³ Vgl. O. Reidick, *Einstellungen*, S. 137ff.

²⁴ Vgl. T. Ostermann; A. Büssing; P. Matthiessen, *Pilotstudie*, S. 346–353. Erste Messergebnisse und weitere Literatur dazu sind zu finden bei A. Büssing, *Spiritualität*, S. 29–33.

²⁵ Seit 2012 erscheint quartalsweise: *Spiritual care*. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen, herausgegeben von der Internationalen Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität e. V. (IGGS); vgl. www.spiritual-care-online.de.

pirischen Sterbeforschung ebenso aktiv wie Mediziner, Psychologen oder Sozialwissenschaftler.

Der Blickwinkel, mit dem man sich den Einstellungen zu Tod und Sterben nähert, hat sich dabei im Lauf der Zeit erheblich geweitet. Während man in den Anfangsjahren der Sterbeforschung fast vollständig auf die Frage nach der Angst bzw. Furcht – die Begriffe werden hier zumeist synonym gebraucht – vor Tod und Sterben fokussiert hat, weitet sich allmählich der Zugang hin zu multidimensionalen Instrumenten. Gesucht wird nicht mehr nur nach jenen Variablen (Prädiktoren), die eine statistisch stabile Vorhersagbarkeit für Furcht und Ängstlichkeit hinsichtlich Tod und Sterben erlauben, sondern auch nach jenen Einflussfaktoren, die positiv zu einer gelassenen und akzeptierenden Einstellung am Lebensende führen können. Neben die Angst tritt die Akzeptanzdimension als ein zentrales Kriterium der empirischen Sterbeforschung.²⁶

b) DISPARATE ERGEBNISSE

Bilanziert man die Ergebnisse all dieser Untersuchungen zum Einfluss von religiösen Sinnkonzepten auf die Einstellung zu Sterben und Tod, so lässt sich als einziger gemeinsamer Nenner feststellen, dass kein gemeinsamer Nenner zu finden ist. Auf der einen Seite wurde in vielen Einzelstudien eine positive Korrelation von Religiosität bzw. Spiritualität und Furcht vor Tod und Sterben erfasst. Man fand, dass religiöse Menschen besonders starke Angst vor dem Tod haben. Je höher der Glaube, desto höher die Todesfurcht. Auf der anderen Seite liegt eine Vielzahl an Studien vor, die gerade umgekehrt eine negative Korrelation erheben konnten, die also bei besonders religiösen Menschen eine besonders gering ausgeprägte Angst vor dem Ende fanden. Je intensiver der Glaube, desto geringer die Furcht. Daneben gibt es aber auch Untersuchungen, die keinerlei signifikante Zusammenhänge gemessen haben. Wieder andere haben einen sog. kurvilinearen Zusammenhang zwischen Spiritualität/Religiosität und Furcht vor Tod und Sterben festgestellt. Demzufolge beschreibt die Furcht vor Tod und Sterben im Verhältnis zur religiösen Einstellung eine umgekehrte U-Kurve (Buckelkurve/Glockenkurve). Folgt man diesen Studien, so haben gemäßigt religiöse Kohorten ein signifikant höheres Maß an Angst vor dem Tod als ihre areligiösen oder stark religiösen Kontrollgruppen, die jeweils niedrigere Angstwerte aufweisen. Menschen ohne religiöses Sinnsystem verfügen über einen relativ niedrigen Angstwert. Dieser steigt dann mit zunehmender Religiosität bis zu einem gewissen Deckeneffekt bei gemäßigt Religiösen an, um dann bei Menschen

²⁶ Vgl. die Forschungsüberblicke bei O. Reidick, *Einstellungen*, S. 39f.48–56.72f sowie bei R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschungen*, S. 120–123.

mit einer sehr ausgeprägten spirituellen oder religiösen Grundeinstellung wieder abzusinken, und zwar noch unter das Niveau der ersten, areligiösen Gruppe.²⁷

Es ist inzwischen ein fester Topos in literaturbasierten Metastudien und in Forschungsüberblicken, dass hier kein einheitlicher Befund erhebbar ist.²⁸ Über die Gründe ist viel gerätselt worden, bisweilen wird eine mangelnde Theoriebasierung gerade in frühen Forschungsarbeiten moniert. Man habe sich also nicht ausreichend um ein solides Theoriekonzept bei der Hypothesenbildung gekümmert, sondern sei eher nach der »Strategie des Schrottschusses« verfahren: Hypothesen seien isoliert aufgestellt worden, um dann nach linearen Korrelationen suchen zu können. Über komplexere Hintergrundannahmen, unklare Kausalitätsbeziehungen oder die Existenz weiterer, möglicherweise auch vermittelnder Faktoren sei zu wenig nachgedacht worden.²⁹

Es könnte natürlich sein, dass dieser disparate Befund nicht so sehr an methodischen Schwächen und konzeptuellen Unzulänglichkeiten liegt, sondern an der prinzipiellen Unzugänglichkeit des Forschungsobjektes. Der Tod ist nicht ein Forschungsgegenstand neben anderen, denen man mit empirischen Mitteln auf die Schliche kommen kann. Sondern er ist, wie es der evangelische Theologe Eberhard Jüngel einmal pointiert formuliert hat, als das »Ende meines Daseins das diesem Dasein gegenüber schlechthin Fremde«,³⁰ das durch keine Forschung und kein Nachdenken dieser Welt ein für alle Mal auf den Punkt zu bringen ist. Der Tod ist nicht ein objektivierbarer Gegenstand des Lebens, sondern er ist das schlechthinnige Ende dieses Lebens. Für den Sterbenden selbst ist er das Ende seiner Wirklichkeit, das Ende seiner ganzen Welt. Als ein solches Ende kann er keiner empirischen Forschung zugänglich

²⁷ Einen guten Überblick bietet S. Bauer, *Spiritualität*, S. 16–22. H. van Laarhoven; J. Schilderman; C. Verhagen; K. Vissers; J. Prins, *Perspectives on death and an afterlife*, bestätigen grundsätzlich den kurvilinearen Befund, demzufolge ein fester Glaube (woran auch immer) im Gegensatz zu einem weltanschaulichen Schwanken Trost und Sicherheit spende, ergänzen ihn aber ebd., S. 1055, um die folgende Nuancierung: »Patients with a firm belief that life ends with death and there is no meaning to death score higher on hopelessness. The lack of meaning may be crucial in this respect«. Ebenfalls niedrigere Belastungswerte bei Jenseitsgläubigen im Vergleich sowohl zu Agnostikern als auch zu Areligiösen fanden C. McClain-Jacobson; B. Rosenfeld; A. Kosinski; H. Pessin; J. Cimino; W. Breitbart, *Belief*, S. 486.

²⁸ Neben dem genannten Überblick bei Bauer vgl. noch R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 117; O. Reidick, *Einstellungen*, S. 86; R. Ochsman, *Belief*, S. 54; V. Richardson; S. Berman; M. Piwowarski, *Projective assessment*, S. 150; C. McClain-Jacobson et al., *Belief*, S. 484; I. Thuné-Boyle et al., *coping strategies*.

²⁹ O. Reidick, *Einstellungen*, S. 41 sowie R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 119 (Reidick bezieht sich ihrerseits auf diesen Aufsatz).

³⁰ E. Jüngel, *Tod*, S. 14.

sein, weil die sich immer nur mit methodisch eingrenzbaeren Teilbereichen innerhalb unserer Wirklichkeit beschäftigen kann.

Ein Weiteres kommt, so Jüngel, noch hinzu: Der Tod ist zugleich »unser Ureigenstes«, uns und unserem je persönlichen Leben irgendwie intim zugehörig.³¹ Das macht die tiefe Paradoxie des Todes aus: Er ist das »uns Fremdeste als unser Ureigenstes«,³² aber er bleibt auch immer »als unser Ureigenstes das uns Fremdeste.«³³ Deshalb kommunizieren wir in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsystemen so intensiv über den Tod. Aber wir kommunizieren auf eine paradoxe Art und Weise, indem wir nämlich, wie der Soziologe Armin Nassehi treffend bemerkt, das eigentlich Inkommunikable zum Gegenstand intensiver Kommunikation machen und so eine Erfahrung mit dem eigentlich Unerfahrbaeren simulieren.³⁴ Deshalb sprechen wir auch in so vielfältigen und unterschiedlichsten Metaphern vom Tod (Schlaf, Freund, Reiter, Sensenmann, Schwarzer Vogel etc.): Wir versuchen uns dem schlechterdings Unbenennbaeren über Bilder und Vergleiche zu nähern.³⁵ Die beständig wiederholte, von Max Scheler und Sigmund Freud herrührende These von der Todesverdrangung in der modernen Gesellschaft ist wohl falsch oder zumindest unterkomplex. Vielmehr ist es so, dass der Tod, wenn er denn tatsächlich tabuisiert würde, ganz gewiss das »am lautesten besprochene Tabu unserer Zeit« darstellte (Jean-Pierre Wils).

Es könnte demnach sein, dass schon die Titelfrage dieses Beitrags, ob religiös und spirituell musikalische Menschen leichter sterben, falsch gestellt ist. Es könnte sein, dass es gar nicht um ein leichtes Sterben gehen kann – was immer darunter genau zu verstehen sein mag –, sondern dass es um das gehen muss, was Rainer Maria Rilke den je »eigenen Tod« genannt hat, dass also jeder Mensch zu jener Form des Sterbens findet, die die ihm gemäße ist:³⁶ »O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod. Das Sterben, das aus jenem Leben geht, darin er Liebe hatte, Sinn und Not.«³⁷ Nimmt man Rilke mit diesem Vers beim Wort, so könnte es sein, dass statistische Normierungen zu Todeseinstellungen nicht nur nicht zu gewinnen, sondern auch gar nicht zu wünschen sind. So wie jeder Mensch und jeder menschliche Sinnkosmos, jede Erste-Person-Perspektive einzigartig sind, so sind das Sterben jedes Menschen und das subjektive Erleben dieses Sterbens einzigartig. Mit anderen Worten: Es könnte sein, dass die genannten empirischen Frustrationen das

³¹ Ebd., S. 16.

³² Ebd., S. 12.

³³ Ebd., S. 17.

³⁴ Vgl. A. Nassehi, *Die Geschwätzigkeit*, S. 290.

³⁵ Vgl. T. Macho, *Todesmetaphern*.

³⁶ Zu Rilke in diesem Kontext vgl. B. Heller, *Im Angesicht*, S. 25f.

³⁷ R. M. Rilke, *Stundenbuch*, S. 293.

Beste sind, was uns passieren konnte, weil sie indirekt Zeugnis ablegen von der jeweiligen unverrechenbaren Einzigartigkeit des Umgangs mit Sterben und Tod.

Auf jeden Fall deckt sich dieses unklare Ergebnis der empirischen Forschung mit Berichten aus der Praxis der Sterbebegleitung. So gibt Claudia Bausewein, eine der führenden Köpfe in der deutschen Hospizarbeit, in einem Interview mit der FAZ zu Protokoll:

Aber auch, wer sich sein Leben lang mit dem Tod beschäftigt hat, hat keine Garantie auf ein friedliches Sterben. Die gibt es nicht. Man könnte meinen, dass gläubige Menschen, für die Sterben eine andere Dimension hat, weil sie an ein Leben nach dem Tod glauben, leichter sterben. Das ist überhaupt nicht so! Ich habe Menschen erlebt, die ihr ganzes Leben lang tiefgläubig waren und am Ende so sehr gehadert haben. Und andere, die noch nie in ihrem Leben eine Kirche von innen gesehen haben und total friedlich gestorben sind.³⁸

Ähnliches berichtet eine Benediktinerin, die in ihrem Konvent Mitschwestern beim Sterben begleitet.³⁹

c) IN ALLER VORSICHT: TENDENZEN UND KONVERGENZEN

Auch wenn die einzelnen Ergebnisse disparat sind, so lassen sich doch – in aller gebotenen Vorsicht – einige Tendenzen und Konvergenzen ausmachen. Zunächst einmal scheint es, als konsolidiere sich in jüngeren Forschungsarbeiten mit entsprechend verfeinertem methodischem Inventar die Hypothese, dass die Furcht vor Tod und Sterben mit zunehmender Religiosität/Spiritualität einen kurvilinearen, buckel- bzw. glockenförmigen Verlauf nimmt, dass also Menschen mit einer gemäßigt religiösen Prägung eine im Vergleich zu areligiösen und stark religiösen Personen signifikant höhere Angst vor dem Tod haben. Zu diesem Ergebnis kommt eine medizinische Dissertation aus dem Jahr 2005, die den Zusammenhang von Spiritualität, psychischer Befindlichkeit und Furcht vor Tod und Sterben bei Patienten mit hämatologischen Erkrankungen mittels Fragebogenuntersuchungen erforscht hat.⁴⁰ Andere Studien bestätigen diesen Befund.⁴¹ Ein entsprechender Forschungsüberblick spricht hier von einem »nichtlinearen« Trend und gibt als

³⁸ L. Seelig, *Wie wird der Tod zum Freund*, Frau Bausewein?

³⁹ Interviewrunde zur Frage: *Sterben Gläubige leichter?* In: R. Schäfer; G. Schuhmann (Hg.), *Sterben*, S. 55.63f.

⁴⁰ Vgl. S. Bauer, *Spiritualität*, S. 67.69.71.

⁴¹ So bereits im Jahr 1984 R. Ochsmann, *Belief*, S. 54 mit Verweis auf eine Vielzahl entsprechender Messungen aus den 1960er und 1970er-Jahren. Vgl. außerdem D. Pyne, *A model*, S. 46–54. Dort ebenfalls weitere Angaben zu psychometrischen Forschungsarbeiten, die zu diesem Ergebnis kommen.

eine mögliche Erklärung an, »dass Menschen mit gefestigten weltanschaulichen Bindungen (d. h. streng religiöse einerseits und ungläubige andererseits) weniger Angst vor dem Tod empfinden als Menschen mit einer ambivalenten persönlichen Weltsicht«. ⁴²

Natürlich kann es sein, dass diese kurvilineare Verteilung lediglich die Folge einer immer noch nicht hinreichend ausgereiften Forschungsmethodik ist, mit der Zeit andere und stabilere Zusammenhänge erkennbar werden und besagte Buckelkurven dann wieder verschwinden. Zumindest wurde Ähnliches in der psychologischen Forschung vielfach beobachtet. ⁴³ Aber sie passt doch erstaunlich gut – zweite Forschungskonvergenz – zu einem weiteren Faktor, der schon bei der Eingangsfrage nach dem Zusammenhang von Glaube und Gesundheit begegnet ist, der Unterscheidung nämlich zwischen intrinsischen und extrinsischen Formen von Religiosität. Es gibt wohl tatsächlich, wie bereits früh postuliert wurde, einen »Zwei-Seiten-Effekt« der Religiosität. Eine fremdgesteuerte, konventionell normierte, extrinsische religiöse Orientierung korreliert positiv mit der Angst vor dem Unbekannten, zieht also eine erhöhte Todesfurcht nach sich. Allein für intrinsische – selbstbestimmte, authentische und ganzpersonal integrierte – Formen von Religiosität gilt, dass sie negativ mit Angstwerten korrelieren und also geeignet scheinen, die Furcht vor dem Tod zu mindern. Das lässt sich dahingehend interpretieren, »dass ›tieferes‹ oder ursprünglicheres religiöses Engagement die bewusste Angst vor dem Tod mindert [...]. ›Oberflächliche‹ oder in eigenem Interesse liegende Teilnahme am religiösen Leben der Gemeinde kann demgegenüber mit stärkerer Angst vor dem Tod einhergehen.« ⁴⁴

Mit dieser Feststellung ist von empirischer Warte aus zugleich eine zentrale Grenze all dieser Studien über den Einfluss von Religion und Spiritualität markiert. Sie mögen von allgemeinem Interesse sein, weil sie Auskunft geben über entsprechende Einstellungen bei Patienten. Sie mögen auch die Auseinandersetzung darüber anregen, wie in der klinischen und palliativen Praxis angemessen mit den spirituellen Bedürfnissen von Patienten, aber auch von Pflegenden und medizinischen Fachkräften ⁴⁵ umzugehen ist. Aber sie können nicht aus Nützlichkeitsabwägungen heraus operationalisiert werden. Im Gegenteil wären solche zweckorientierten Versuche vielmehr kontraproduktiv, weil sie lediglich extrinsische Formen spiritueller Gymnastik, aber keine intrinsische Lebenseinstellung befördern und damit mittelbar eher erhöhte

⁴² R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 118 f.

⁴³ Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Dr. Michael B. Buchholz, International Psychoanalytic University Berlin, und nehme ihn als kritisches Korrektiv gerne auf.

⁴⁴ R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 118.

⁴⁵ Auch dazu liegen aktuelle empirische Arbeiten vor. Vgl. D. Berthold; J. Gramm; L. Hofmann, *Spiritualität*; sowie J. Gramm; D. Berthold; L. Hofmann, *Reden über Gott und die Welt*.

Angstwerte provozieren würden. So wird berichtet, dass Blutkrebspatienten Glaube und Spiritualität zwar vermehrt als Coping-Mechanismen einsetzen, d. h. als ein psychisches Instrument zur Bearbeitung ihrer Situation verwendeten. Weil dies aber aus Nützlichkeitsabwägungen und als Mittel zum Zweck erfolge und zumeist nicht mit einer intrinsischen Verwurzelung im Glauben einhergehe, sei »dieser angenommene ›Coping-Mechanismus‹ häufig nicht in der Lage, angstreduzierend zu wirken«. ⁴⁶ Hier wirken demzufolge performative Selbstwidersprüchlichkeiten ähnlich der Aufforderung an den Kontrollfixierten, doch endlich mal spontan zu sein: Wer betet, weil man ihm sagt, dass Beten hilft, dem hilft Beten aller Wahrscheinlichkeit nach gerade nicht.

Etwas generalisierend ließe sich folgern, dass Religion selbstverständlich *auch* ein lebensweltlich umfassendes System der Kontingenzbewältigung darstellt, dass dieser Effekt aber gerade dann verfehlt wird, wenn sie darauf reduziert wird. Theologisch gesprochen: Religion scheitert bzw. verkehrt sich in Idolatrie und Mirakelhörigkeit, wenn sie zur Kontingenzbearbeitung verzweckt wird. Eine Herausforderung ganz eigener Art gerade für jene, die sich selbst für religiös ansprechbar halten, ist freilich herauszufinden, wo genau die Grenze zwischen einem Gottesdienst um Gottes willen und einer ichbezogenen Religionsausübung zum Zwecke der Selbstberuhigung verläuft. Unnötig zu betonen, dass natürlich auch dann, wenn mittels intrinsischer Religiosität eine erfolgreiche Bearbeitung von Kontingenz im Sinne der Angstreduktion gelingen sollte, noch in keiner Weise über die Wahrheit dieses Sinnkonzeptes entschieden ist. Lebensweltliche oder therapeutische Nützlichkeit ist kein Garant für Wahrheit.

Ein dritter Punkt, der eine Tendenz in der forschungsbasierten Literatur zum Thema anzuzeigen scheint, bezieht sich auf den Unterschied zwischen Religiosität und Spiritualität, der in den empirischen Studien vermehrt Berücksichtigung findet. Ohne dass man hier trennscharf differenzieren könnte, meint der Begriff Religiosität in diesen Arbeiten doch eher ein jeweils relativ fixes Set an Glaubensinhalten, Sinn- und besonders Jenseitskonzepten, ein Konglomerat an Wertmaßstäben und Verhaltensweisen, das zumeist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft mit einem je spezifischen Transzendenzbezug regelt. Spiritualität ist demgegenüber ein weiterer und unbestimmter (und übrigens noch recht junger) Begriff, der ganz allgemein den Transzendenzbezug oder die Transzendenzsuche eines Individuums anzeigt, wie auch immer das sich im Einzelnen dann ausgestaltet. Spirituelle Menschen können also im beschriebenen Sinne religiös sein, müssen es aber nicht.

⁴⁶ S. Bauer, *Spiritualität*, S. 67.

Eine Studie von Ortrun Reidick aus dem Jahr 2013 untersucht die Einstellungen zu Sterben und Tod bei Hochaltrigen und beleuchtet dabei auch den Faktor Religiosität. Sie kommt zu folgendem Ergebnis:

Zusammenfassend ließ sich ein protektiver Einfluss der intrinsischen Religiosität, Spiritualität und positiven Valenz des Glaubens an bzw. des Verhältnisses zu Gott auf die Einstellungen zu Tod und Sterben bestätigen. Allerdings erwies sich [...] letztlich nur die Spiritualität als starker Prädiktor der Akzeptanzdimension.⁴⁷

Mit anderen Worten: Zwar kann bei Menschen mit hohem Alter eine intrinsische Religiosität und ein positiv-gefestigtes Gottesbild die Angst vor Sterben und Tod reduzieren. Aber nur eine spirituelle Grundeinstellung, die die Autorin als Ausdruck eines transpersonalen Vertrauens in die Wirklichkeit versteht und entsprechend in ihren Fragen operationalisiert, – nur eine solche lebensweltliche Spiritualität scheint geeignet, den nahenden Tod als das natürliche Ende des Lebens gelassen und versöhnt – eben akzeptierend – anzunehmen. Es scheint, als sei bei der Suche nach möglichen Einstellungen zu Tod und Sterben der Marker Spiritualität direkt verlinkt mit der Akzeptanzdimension. Es könnte also sein, dass weniger ein klares Jenseitskonzept, sondern eher eine spirituelle Grundhaltung ein annehmendes, ausgesöhntes Sterben befördert.

Diese Hypothese wird durch eine Studie an 276 Krebspatienten mit infauster Prognose aus dem Jahr 2004 bestätigt. Die Forscher fanden zwar ebenfalls, dass der Glaube an ein Weiterleben im Jenseits (*belief in an afterlife*) verbunden ist mit niedrigeren Werten an Verzweiflung angesichts des nahenden Lebensendes (*end-of-life despair*), also mit einem geringer ausgeprägten Todeswunsch, mit weniger Hoffnungslosigkeit und mit seltener geäußertem Wunsch nach assistiertem Suizid. Der Befund relativierte sich aber deutlich, sobald das Item Spiritualität als weitere Messgröße eingeführt wurde. Wörtlich heißt es dazu im Forschungsbericht: »[W]hen spirituality levels were controlled for, the effect of afterlife beliefs disappeared.« Und das Fazit der Autoren dieser Studie lautet: »[S]pirituality has a much more powerful effect on psychological functioning than beliefs held about an afterlife.«⁴⁸

Woran liegt es, dass augenscheinlich weniger eine klar umrissene Jenseits-erwartung, sondern vielmehr das, was man »spiritual well-being«⁴⁹ genannt hat, von Bedeutung ist, wenn es ans Sterben geht? Vielleicht hängt das damit zusammen, dass unsere Angst vor dem Tod sich nicht nur an der Frage

⁴⁷ O. Reidick, *Einstellungen*, S. 237; vgl. auch die einleitende Gesamtzusammenfassung der Studie ebd., XXII.

⁴⁸ C. McClain-Jacobson et al., *Belief*, S. 484.

⁴⁹ Ebd., S. 486.

nach der Existenz oder Nichtexistenz eines Fortlebens im Jenseits entzündet, sondern auch und mehr noch an der Art und Weise, wie wir auf unser Leben zurückschauen (können). Gelingt es, dem gelebten Leben einen Sinn beizumessen und die eigene Person in ein übergreifendes Sinn Ganzes zu integrieren – und sich selbst dadurch zugleich mit Blick auf dieses Ganze zu relativieren –, so kann diesen Studien zufolge der Tod leichter als das natürliche Ende des Lebens akzeptierend angenommen werden. Es ist faszinierend, dass philosophisches Nachdenken hier zu ganz ähnlichen Schlüssen kommt. Damit schnell zum nächsten – dritten – Kapitel, der Frage nämlich nach unserer Angst vor dem Tod aus philosophischer und theologischer Perspektive. Es greift mit der Angstdimension die eine der beiden skizzierten großen Richtungen der psychometrischen Sterbeforschung auf. Die Akzeptanzdimension wird dann im Schlusskapitel dieses Beitrags Thema der philosophischen und theologischen Erörterung.

3. UNSERE ANGST VOR DEM TOD

a) WAS WIR FÜRCHTEN, WENN WIR TOD UND STERBEN FÜRCHTEN

In den diversen Fragebögen zur empirischen Erhebung der Angst vor dem Tod wird versucht, verschiedene Aspekte dieser Angst durch unterschiedliche Items möglichst trennscharf zu erfassen und ggf. zu isolieren. So benennt z. B. der *Multidimensional Fear of Death Scale* acht unterschiedliche Faktoren der Furcht vor Tod und Sterben: Furcht vor dem Sterbeprozess, Furcht vor den Toten, Furcht vor der eigenen Zerstörung, Furcht um wichtige Bezugspersonen, Furcht vor dem Unbekannten, Furcht vor dem bewussten Sterben, Furcht um den Körper nach dem Eintritt des Todes und Furcht vor einem vorzeitigen Tod.⁵⁰ Ganz ähnlich unterscheidet der deutschsprachige Fragebogen *Furcht vor Tod und Sterben* von Ochsmann die folgenden sechs Subskalen: Furcht vor der Begegnung mit dem Tod, Furcht vor dem Totsein, Furcht vor der Endlichkeit des Lebens, Furcht vor der physischen Zerstörung, Furcht vor dem postmortalen Geschehen sowie Furcht vor dem Prozess des Sterbens. Jede dieser sechs Subskalen wird dann wiederum mit je acht unterschiedlichen Items abgearbeitet, so dass dieser Fragebogen von Ochsmann insgesamt 48 Einzelpunkte enthält, die im Probandengespräch abgefragt werden.⁵¹

⁵⁰ Vgl. R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Untersuchungsverfahren*, S. 61 f.

⁵¹ Vgl. S. Bauer, *Spiritualität*, S. 27 f. Erste Informationen zu dem damals noch im Druck befindlichen eigentlichen Fragebogen und entsprechenden Untersuchungen finden sich bereits bei R. Ochsmann, *Todesfurcht und ihre Auswirkungen*, S. 124–128.

Diese unterschiedlichen Operationalisierungen sollen nun im Folgenden nicht eigens diskutiert werden. Aber es könnte hilfreich sein, sie durch einen Blick in die philosophische Literatur zu ergänzen, weil sich interessante Parallelen ausmachen lassen. Ernst Tugendhat, dessen Arbeiten über den Tod und über unsere Angst vor dem Tod nachgerade zu Klassikern werden,⁵² unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Weisen, sich vor dem Tod und dem Sterben zu fürchten. Die erste Form, den Tod zu fürchten, ist bereits angeklungen: Wir haben Angst vor dem Tod, weil er uns die Möglichkeit nimmt, unserem Leben eine andere, bessere Richtung zu geben. Es handelt sich um eine Furcht, die eigentlich auf das gelebte Leben gerichtet ist und die eine im weitesten Sinn ethische Dimension anzeigen kann (aber nicht notwendigerweise muss). Es ist die Angst vor dem vertanen Leben, die angesichts des nahen Endes mit Wucht aufbrechen kann. Viele Literaten greifen sie auf, so z. B. der von Tugendhat wie auch von Heidegger gerne an entsprechender Stelle zitierte Leo Tolstoi. Aber auch die religiösen Mahnungen vor einem jüngsten Gericht setzen hier an.⁵³ Immer geht es um den existentiellen Schrecken, wenn man im Angesicht des nahen Todes gewahr wird, falsch gelebt zu haben, angesichts des Endes die falschen Prioritäten gesetzt, die falschen Ziele verwirklicht zu haben.⁵⁴ Tugendhat gießt diese Form der Todesfurcht in eine ganz formale Aussage: »Ich habe falsch gelebt, d. h. nicht so, wie ich gesollt hätte, wenn ich, wie ich gelebt habe, angesichts des Todes bedauere.«⁵⁵ Du musst dein Leben ändern! – das ist dann (nicht nur für Peter Sloterdijk)⁵⁶ die lebenspraktische Konsequenz einer recht verstandenen *ars moriendi*, die – weil sie lehrt, mit Blick auf das Ende die Wichtigkeiten im Leben neu zu sortieren – immer auch eine *ars vivendi* ist. Und ohne das schillernde Phänomen an sich bewerten zu wollen, ist doch interessant, dass Menschen mit einer Nahtoderfahrung oft von einer instantanen, augenblickshaften Lebensreflexion berichten, die sich auf die folgenden beiden Punkte reduziert: Wo habe ich geliebt, und wo habe ich andere verletzt?⁵⁷

Die zweite Form der Furcht, von der Tugendhat spricht, bezieht sich auf den Prozess des Sterbens. Hier geht es vor allem um jene panischen, nicht auf einen konkreten Gegenstand gerichteten und deshalb so schwer zu kontrol-

⁵² Vgl. E. Tugendhat, Gedanken, S. 487–512.

⁵³ Vgl. E. Tugendhat, Unsere Angst, S. 161. Dieser Aufsatz Tugendhats (2004 erstmalig veröffentlicht) greift den in Anm. 52 erstgenannten auf und führt ihn weiter.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 172.

⁵⁵ E. Tugendhat, Gedanken, S. 506; ebd. übrigens auch Bezugnahmen auf Tolstoi.

⁵⁶ Vgl. P. Sloterdijk, *Leben ändern*. Sloterdijk greift mit dieser Titelformulierung seinerseits auf den Schlussvers aus dem Rilke-Sonett Archaischer Torso Apollos zurück.

⁵⁷ So die mündliche Auskunft von Godehard Brüntrup in einem Referat zu Nahtoderfahrungen auf einer Tagung im Dresdener Hygienemuseum am 1. März 2014. Die Tagung stand unter dem Titel: Auf Leben und Tod. Was wir vom Sterben (nicht) wissen.

lierenden Ängste, die im Prozess des Ablebens quälen können. Tugendhat spricht hier von einer »vegetativen Todesangst« und einer allgemeinen, unspezifischen »Verlustangst«⁵⁸, die sich in einem »diffusen, aber umfassenden Gefühl der körperlichen Gefährdung, einem Gefühl des Verlustes der körperlichen Integrität« äußert.⁵⁹ Es geht Tugendhat aber auch um die konkrete Furcht vor dieser Angst in der letzten Sterbephase. So gebe es durchaus Menschen, die zwar den Tod herbeisehnen, sich aber vor dieser diffusen, somatisch verankerten Verlustangst fürchten, die die letzte Sterbephase oft zu begleiten scheint. Während wir die unmittelbare vegetative Todesangst wohl zumindest mit den höheren Säugetieren teilen, kommt diese mittelbare Furcht vor der vegetativen Todesangst wohl nur uns Menschen zu, weil sie ein reflexes Wissen um die Dimension des Zukünftigen und die Möglichkeit einer baldigen Nichtexistenz unseres eigenen Seins voraussetzt.⁶⁰ Diese Furcht vor der Todesangst hängt eng mit jenen Faktoren zusammen, die die Fragebögen erheben, wenn sie die Angst vor dem Sterben zum Gegenstand machen, also die Furcht vor Schmerzen, Agonie und Todeskampf, die Furcht vor Kontrollverlust und Abhängigkeit von medizinischen Gerätschaften (die berühmt-berüchtigten »Schläuche« der sog. Apparatedizin). Sie ist damit aber nicht ganz deckungsgleich.

Die dritte Form der Angst vor dem Tod, die Tugendhat thematisiert, ist die Angst vor dem eigentlichen Ende, die Angst also vor dem Aufhören des eigenen Lebens. Es ist ein *horror vacui* ganz eigener, existentieller Art, den er in dichten Analysen beschreibt: eine Angst vor dem eigenen Nichtsein, vor Seinsverlust und vor dem unwiderruflichen Untergang der je eigenen, mit diesem Selbstsein verbundenen Welt. Tugendhat erklärt sich diese Furcht vor dem zukünftigen Nichtsein mit einer, wie er sagt, biologischen Hypothese: Wir Menschen sind, um als Population überleben zu können, von Natur aus »mit dem Bedürfnis, stets weiterleben zu wollen, ausgestattet«.⁶¹ Mit anderen Worten: Unsere Angst vor dem Tod ist die »Kehrseite des Willens weiterzuleben«.⁶² So trivial diese biologische Hypothese auf den ersten Blick klingen mag, sie ist doch in der Lage, einige nur schwer erklärbare empirische Befunde der Sterbeforscher plausibel zu machen. Man hat beobachtet, dass die Angst vor dem Tod altersabhängig variiert und – erstaunlicherweise – im hohen Lebensalter eher abzunehmen scheint.⁶³ Das mag daran liegen, dass entsprechende Coping-Prozesse erfolgreich abgeschlossen werden konnten.

⁵⁸ E. Tugendhat, *Unsere Angst*, S. 169.

⁵⁹ Ebd., S. 168.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 168.

⁶¹ Ebd., S. 163.

⁶² Ebd., S. 165.

⁶³ Vgl. R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 111 f.

Erstaunlich ist aber, dass gerade bei Hochaltrigen eine starke Resilienz, d. h. eine starke innere, psychische Widerstandskraft gegenüber widrigen Lebensumständen, gerade nicht zu einem angstfreien Umgang mit dem eigenen Sterben führt, sondern umgekehrt die Angst vor Tod und Sterben eher noch zu befördern scheint. So formuliert Reidick in ihrer Studie als zentrales Forschungsdesiderat: »Zu klären bleibt jedoch, warum sich Resilienz positiv auf die affektive Valenz der Zukunft, jedoch negativ auf die Akzeptanz des eigenen Sterbens und Todes auswirkte.«⁶⁴ Warum wirkt sich eine stabile und widerstandsfähige Psyche im hohen Alter negativ auf die Akzeptanz des Todes aus? Mit Tugendhats biologischer Hypothese könnte das schlicht daran liegen, dass eine starke Resilienz auch einen entsprechend starken Wunsch und Willen zum Weiterleben mit sich bringt (was den positiven Einfluss auf die Wertigkeit der Zukunft erklärte), der aber im Umkehrschluss mit einer erhöhten Angst vor dem Sterben erkauft werden muss.

b) ALS LYRISCHES INTERMEZZO: EIN ABENDLIED

Wie auch immer man zu Tugendhats biologischer Hypothese stehen mag, seine Analysen unserer Angst vor dem Tod machen doch deutlich, dass hier die Zeitachse eine erhebliche Rolle zu spielen scheint. Es gilt, in der Retrospektive das eigene Leben unter dem Aspekt der Sinnhaftigkeit einer Bewertung zu unterziehen. Mit Blick auf die Gegenwart gilt es entweder, den Prozess des Sterbens und die damit verbundenen Ängste zu bestehen, oder zumindest sich antizipierend in dieses Loslassen und Dezentrieren des eigenen Selbst einzuüben. Und prospektiv, mit Blick auf die Zukunft, ist ein Umgang mit jenem *horror vacui* gefordert, der wohl so tief in uns verwurzelt ist, dass er jeden Menschen trifft, unabhängig von einem möglicherweise existierenden Jenseitskonzept.⁶⁵

Ich mache einen großen lebensweltlichen Sprung, um eine weitere inhaltliche Parallele zu verdeutlichen. Das Singen eines Schlafliedes ist für meine Frau und mich ein festes, allabendliches Ritual beim Zubettbringen unserer Kinder. Mein persönlicher Favorit ist dabei das Abendlied von Matthias Claudius: *Der Mond ist aufgegangen*. Es ist wohl um das Jahr 1778 in Wandsbeck, dem Wohnort von Matthias Claudius, entstanden.⁶⁶ Weil ich aber eine gewisse Scheu – um das Wort Feigheit zu vermeiden – vor metaphysischen Diskussionen mit Kindern im Allgemeinen und nach 20.00 Uhr im Beson-

⁶⁴ O. Reidick, *Einstellungen*, XXI (= Zusammenfassung der Ergebnisse).

⁶⁵ Vgl. E. Engelke, Einführung, S. 13.

⁶⁶ Vgl. A. Beutel, *Jenseits*, S. 73. Matthias Claudius hat das Gedicht 1783 im IV. Teil seiner Sämtlichen Werke veröffentlicht (= *Asmus omnia sua secum portans* oder *Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten*). Es wurde im Laufe der Zeit verschiedentlich vertont.

deren habe, vermeide ich es zumindest am Bett der Älteren, die folgende Strophe zu singen:

Wollst endlich sonder Grämen / Aus dieser Welt uns nehmen / Durch einen
sanften Tod! / Und, wenn du uns genommen, / Laß uns in Himmel kommen, /
Du unser Herr und unser Gott!⁶⁷

Wie die vorhergehende Strophe – »Gott, laß uns *dein* Heil schauen, auf nichts Vergänglichem trauen, Nicht Eitelkeit uns freun!« –, so sind auch diese Verse in Form eines Bittgebets gestaltet. Matthias Claudius formuliert dabei in keiner Weise rein jenseitsorientiert, sondern greift alle drei eben genannten Zeitdimensionen im Umgang mit Endlichkeit, Tod und Sterben auf. So ist die ganze dem Menschen gewährte Lebensspanne Gegenstand der Besinnung angesichts des Endes.

Es ist bemerkenswert, dass hier *in nuce* alle Aspekte von Todesfurcht und Sterbensangst zusammengefasst sind, die gerade im Diskurs mit Tugendhat aufgetaucht sind: »Wollst endlich sonder Grämen ...« bringt jenen retrospektiven Schrecken angesichts des Endes auf den Punkt, das Leben falsch gelebt zu haben. Denn dieses Sich-Grämen, um dessen Ausbleiben hier gebeten wird, bezieht sich offensichtlich auf das gelebte Leben, das dann, wenn man sich grämen muss, nicht so verlaufen ist, wie es angesichts des Endes hätte verlaufen sollen. Es geht dabei also nicht nur um eine bloß neutrale Rückschau auf das eigene Leben,⁶⁸ und schon gar nicht wird hier lediglich ein Präludium zur himmlischen Seligkeit intoniert. Vielmehr fordert der Text dazu auf, in aller Ernsthaftigkeit und angesichts einer durchaus noch offenen Zukunftsdimension⁶⁹ das Vergangene auf seine ethische Valenz hin zu prüfen. Das zweite inhaltliche Element dieser Strophe, der Wunsch nach einem sanften Tod, bezieht sich auf den Verlauf des eigentlichen Sterbeprozesses und die damit verbundenen Nöte und Ängste. Denn, wie man zu Recht interpretiert hat, die hier mit großem lebensweltlichem Realismus anklingende Alternative ist nicht die einer religiös imaginierten Todesabsenz, sondern die eines qualvollen, leiderfüllten – eben schweren – Todes. Jeder Vorwurf der Todesverdrängung griffe daneben: »Das ›Abendlied‹ erbittet ja nicht, *vor* dem Tod, sondern *im* Tod bewahrt zu werden.«⁷⁰

Die Schlusszeile schließlich thematisiert die todesjenseitige Perspektive, freilich dem Charakter des ganzen Abendlieds entsprechend in einer religi-

⁶⁷ M. Claudius, Abendlied, S. 217f. Der Text, der natürlich in kaum einem Liederbuch, in kaum einer Anthologie zum Thema fehlt, ist ebenfalls leicht greifbar in der Reclamausgabe: M. Claudius, *Ausgewählte Werke*, S. 137f. Zu Matthias Claudius (1740–1815) vgl. A. Kranefuss, *Matthias Claudius*; sowie R. Strunk, *Matthias Claudius*; zum Abendlied vgl. ebd., S. 73–79.

⁶⁸ Vgl. A. Beutel, *Jenseits*, S. 96.

⁶⁹ So in einer frühen Interpretation dieser Strophe A. Kranefuss, *Die Gedichte*, S. 194.

⁷⁰ A. Beutel, *Jenseits*, S. 97f.

ösen Variante: »Und hast du uns genommen, lass uns in Himmel kommen, du unser Herr und unser Gott«. So sind die beiden dezidierten Gebetsstrophen dieses Lieds von Claudius durch die Anrufung des Gottesnamens am Anfang der fünften und am Schluss der sechsten Strophe kunstvoll gerahmt.⁷¹ Inhaltlich mag man diese letzte Halbstrophe als Angst vor einer Verurteilung im letzten Gericht, vor Heilsverlust und Höllensturz interpretieren. Sie schließt aber gewiss die Dimension des existentiellen Seinsverlustes mit ein. Denn auch wenn der Gedanke des Heilsverlustes nicht deckungsgleich mit dem Begriff der Annihilation im Tod ist, so sind doch beide Aspekte aufs Engste miteinander verwoben, weil, theologisch gesprochen, ein Weg-von-Gott-Sein im Tod zugleich ein Weg-von-sich-selber-Sein, weil ein eschatologischer Verlust der Gottesrelation zugleich ein Verlust der Selbstidentität bedeuten würde: »Nicht in die Leere falle die Vielfalt irdischen Seins«, heißt es in einem anderen christlichen Gebetsruf, der in der katholischen Kirche als Hymnus zur Dienstagskomplet und zur Vesper anlässlich des Gedächtnisses der Verstorbenen dient.

c) KEINE IDEOLOGISIERUNG!

Was ist nun aus theologischer Perspektive zu diesem Themenkomplex »Angst vor Tod und Sterben« zu sagen? Nur so viel: keine Ideologisierungen! Manchmal drängt sich der Eindruck auf, dass selbst das Sterben mit einem ganz eigentümlichen Leistungsdruck belegt wird, so, als könne das Sterben gelingen oder auch misslingen, so, als sei der eigene Tod eine letzte Lebensaufgabe, die man bewältigen muss und an der man scheitern kann. Und wer sich angesichts dieses Todes ängstigt, hat offensichtlich etwas falsch gemacht. Es kursiert, so steht zu vermuten, nicht nur unter vielen Pflegenden ein Idealbild des guten Todes: Jemand stirbt gut, so das Klischee, wenn er oder sie sanft, gelassen, angstfrei und souverän hinübergleitet. Das potenziert sich im religiösen Kontext eher noch: Wer sich angesichts des eigenen Todes ängstigt, glaubt augenscheinlich nicht fest genug. Mit Blick auf das Christentum, auf das ich mich im Folgenden beschränken werde, lässt sich sagen, dass insbesondere das christliche Ideal des Mitsterbens mit Christus dann in eben diesem Sinn gedeutet wird: Gelassen das eigene Leben und Sterben Christus übergeben, sich angesichts des nahenden Todes innerlich mit Christus vereinen und so voller Zuversicht und Gottvertrauen erwarten, was immer Gott da schicken mag.⁷²

⁷¹ Vgl. ebd., S. 98. Beutel verweist darauf, dass die letzte Gebetszeile »Du unser Herr und unser Gott« auf das Thomaszitat in Joh 20,28 anspiele und daher trinitarisch zu deuten sei.

⁷² Klassisch zu dieser theologischen Denkfigur des Mitsterbens mit Christus vgl. K. Rahner, *Theologie des Todes*, S. 52–72 (= SW 9, S. 377–392).

Keinesfalls will ich mich über dieses Ideal eines christlichen Sterbens erheben. Glückliche, wem es geschenkt ist. Jeder Taufakt vollzieht realsymbolisch genau dieses Mitsterben mit Christus: Hinabsteigen mit Christus in die Wasser des Todes, um mit Christus zum Leben aufzuerstehen. Es gibt berührende Zeugnisse dieses Mitsterbens mit Christus, gerade auch von Menschen, die durch die Nazidiktatur gewaltsam zu Tode kamen. Der letzte Brief des seligen Bernhard Lichtenberg, Domprobst von St. Hedwig zu Berlin, vom 27. September 1943 aus der Haft in Berlin-Tegel ist z. B. solch ein Dokument.⁷³ Ähnliches ließe sich mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer sagen. Aber ich möchte doch daran erinnern, dass Jesus von Nazareth selbst nicht souverän wie Sokrates in den Tod gegangen ist, sondern in der Ölbergstunde im Garten Getsemani, wie es heißt, voller Todesangst Blut und Wasser geschwitzt hat (vgl. Lk 22,44). Und er ist auch nicht in gottergebener Gelassenheit gestorben, sondern an jenem Schandbalken auf Golgota elendig erstickt, mit einem letzten, unartikulierten Schrei auf den Lippen. So zumindest berichtet es das historisch älteste der vier Evangelien nach Markus (vgl. Mk 15,37; entsprechend auch Mt 27,50). Schon wenige Jahre später ist diese Vorstellung augenscheinlich derart unerträglich geworden, dass sie abgemildert werden muss in ein irgendwie hoheitsvolleres Sterben. Der Evangelist Lukas legt seinem Jesus in den Mund: »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist« (Lk 23, 46), und der johanneische Jesus schließlich spricht: »Es ist vollbracht« (Joh 19,30).

Was oben mit Blick auf Rilke über den je eigenen Tod ausgeführt wurde, gilt auch für die theologischen Tiefendimensionen des menschlichen Sterbens. Es ist nicht ausgemacht, was ein seliges Mitsterben mit Christus phänotypisch bedeuten mag. Es ist nicht ausgemacht, wie eine Gottverbundenheit im Sterben im konkreten Einzelfall sich ausdrücken mag. Wenn ein seliges Mitsterben mit Christus theologisch bedeutet, in einem gewissen Sinn mit Christus auch das Kreuz zu tragen, mit ihm »mitgekreuzigt« zu sein (vgl. Gal 2,19),⁷⁴ dann sei es gestattet, noch einmal an das Sterben des Gottessohnes, wie es bei Markus berichtet wird, zu erinnern: Jesus von Nazareth starb in tiefer Überzeugung, von Gott verlassen zu sein. Man sollte an die Stelle des »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?«, das Jesus am Kreuz hinausschreit (vgl. Mk 15,34), nicht vorschnell den ganzen Psalm 22 mitsamt dem abschließenden Danklied über die erfolgte Rettung (VV 23 ff) eintragen, dem es als Eingangsvers (vgl. Ps 22,2) entnommen ist. Vielmehr sollte man es in seiner ganzen Härte so stehen lassen, wie es von Markus platziert wurde: als subjektiven Ausdruck tiefster Gottverlassenheit eines in Einsam-

⁷³ Aus dem Gefangenenbuch-Nr. 717 im Strafgefängnis Tegel in Berlin, abgedruckt in: R. Scherer, *Im Angesicht*, S. 151.

⁷⁴ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Theologie der drei Tage*, S. 130–132.

keit Sterbenden, der – paradox genug – den abwesenden Gott gerade dadurch anwesend sein lässt, dass er trotzdem und kontrafaktisch zu aller Verlassenheitserfahrung einseitig in der Gebetsklage an dieser Gottesbeziehung festhält.⁷⁵ Nur so, im zulassenden Durchtragen dieses radikalen Ikonoklasmus, der auch noch das Zerschneiden der eigenen Glaubens-Bilder umschließt, wird der Gekreuzigte zum Bild des Absoluten.⁷⁶

Aber man muss gar nicht diese (zugegeben) dunkle Mystik der Gottverlassenheitserfahrung bemühen, um gewisse frömmelerische Ideologisierung einer bestimmten äußeren Gestalt des Sterbens zu demaskieren. Ein einfacher Rekurs auf das jüdisch-christliche Urdatum allen Glaubens, auf das Bekenntnis zum Gott des Lebens und der Lebenden nämlich, sollte eigentlich als Warnung vor der nochmaligen theologischen Überhöhung eines bereits idealisierten Sterbens genügen. Denn es kann auch sein, dass einer am Leben klammert, weil er dieses sein Leben als von Gott geschenkt begreift, weil er den Tod als das schlechthin Widergöttliche begreift und mit jeder Faser seines Seins bekämpft und gerade so, in der hartnäckigen Weigerung, vor der Zeit loszulassen, seinem Gott die Ehre gibt. Damit sind wir beim letzten Kapitel, das es anzusprechen gilt. Müssen wir den Tod akzeptieren?

4. DEN TOD AKZEPTIEREN?

a) DREI UNTERSCHIEDLICHE WEISEN DER TODESAKZEPTANZ

Die neuere empirische Sterbeforschung fügt bei der Erfragung der Einstellungen zu Tod und Sterben der Angstdimension noch eine weitere hinzu: die Akzeptanzdimension. Gesucht wird nicht nur nach Faktoren, die eine akzeptierende Einstellung zum Tod begünstigen, sondern auch nach den Auswirkungen einer solchen Haltung auf das Erleben der letzten Lebensphase. Dabei unterscheidet man drei unterschiedliche Ausprägungen dieser akzeptierenden Grundhaltung dem Tod gegenüber. Zum einen lässt sich ein neutrales Akzeptieren des Todes beobachten: Menschen sehnen den Tod we-

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 120f. Exegetisch vgl. J. Gnllka, *Markus*, S. 321f. Gnllka schreibt ebd., S. 322: »Jesus, von allen Menschen verlassen, musste auch in dieses letzte Verlassensein von Gott hinein, um an Gott festhalten zu können. Obwohl von Gott verlassen, richtet er die Gebetsklage an ihn und bekundet damit, dass er Gott nicht aufgibt. Darin liegt [...] die Einmaligkeit von Ps 22,1, die sich mit der wiederholten Bitte in den Psalmen, Gott möge den Beter nicht verlassen, nicht vergleichen lässt.«

⁷⁶ Das ist die Deutung, die der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen der markinischen Kreuzesszene gibt. Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, S. 169–175; Vgl. außerdem die beeindruckende Interpretation von Mk 15,34, die I. Baldermann, *Gott der Lebenden*, S. 128–131 vorgelegt hat.

der herbei, noch fürchten sie ihn über die Maßen. Der Tod wird nüchtern hingenommen als natürliches Ende des Lebens, als ein unabänderliches biologisches Faktum, das eben zum Leben genauso integral dazugehört wie die Geburt (*neutral acceptance*). Daneben findet sich zweitens ein annäherungsorientiertes Akzeptieren, das das Sterben positiv annimmt und den Tod erklärtermaßen bejaht, weil er den Beginn eines neuen, todesjenseitigen Lebens markiert (*approach acceptance*). Diese Annäherungsakzeptanz geht folglich einher mit einem religiösen Sinnsystem, das eine transmortale Hoffnungsperspektive mit einschließt. Man begrüßt den Tod, weil man, bildlich gesprochen, hofft in den Himmel zu kommen. Die dritte Form der Todesakzeptanz hat man das vermeidungsorientierte Akzeptieren genannt (*escape acceptance*). Manche Menschen sehnen den Tod herbei, weil er das kleinere Übel zu sein scheint, weil er Leiden mindert und Erlösung von einem qualvollen Leben unter Schmerzen, Agonie oder Sinnlosigkeit verspricht.⁷⁷

Vergleicht man die hierbei erhobenen Werte mit jenen der Angst vor Sterben und Tod, so finden sich – wenig überraschend – moderat negative Korrelationen:

Danach haben Personen, die Sterben und Tod als natürlichen Bestandteil ihres Lebens bejahen [d. h. hohe Akzeptanzwerte aufweisen, M. R.], in der Tendenz eher weniger Angst vor Sterben und Tod; Personen hingegen, die Sterben und Tod nicht oder nur wenig akzeptieren, äußern eher starke todbezogene Ängste.⁷⁸

Allerdings gilt dieser Befund nur mit einer bemerkenswerten und für religiös Musikalische eher ernüchternden Präzisierung. Wirklich starke Zusammenhänge, die eine statistische Vorhersagbarkeit erlauben, finden sich nämlich nur bei einer bestimmten Form der Todesakzeptanz, dem neutralen Akzeptieren. Eine Todesakzeptanz aus Himmelssehnsucht oder Lebensüberdruß dagegen lässt statistisch keine signifikante Reduktion von Furcht vor Tod und Sterben erwarten.⁷⁹

b) THEOLOGIE DES TODES: NATÜRLICHES, GOTTGEBENES ENDE?

Brauchen wir also eine Einstellung, die den Tod als das natürliche Ende des Lebens und als ein schlichtes biologisches Faktum ansieht, um gut und gelassen sterben zu können? Wäre es so, stellte es theologisches Nachdenken vor erhebliche Herausforderungen. Denn die theologische Theoriebildung steckt

⁷⁷ Vgl. O. Reidick, *Einstellungen*, S. 39f und R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 120f.

⁷⁸ R. Neimeyer; R. Moser; J. Wittkowski, *Psychologische Forschung*, S. 122.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 122.

hier seit alters her in einem tiefen Dilemma.⁸⁰ Einerseits nämlich findet sich eine jahrhundertlang andauernde Traditionsschicht im alten Israel, die in der Tat den Tod als das natürliche Ende des Lebens einigermaßen nüchtern und gelassen hinnimmt. Abraham starb »betagt und lebenssatt«, heißt es im Buch Genesis (Gen 25,8). Nicht das Sterben an sich war im alten Israel ein Problem, sondern das verfrühte, vorzeitige Sterben sowie das Sterben in der Fremde, in Einsamkeit und weg von der Sippe. Und hat nicht Gott der Schöpfer diese Stirb-und-Werde-Welt so gemacht und damit ganz augenscheinlich auch den Tod so gewollt? Andererseits hängt die strenge Abstinenz Israels von jeglicher Form des Toten- und des Todeskultes weniger mit einem bestimmten Todeskonzept, sondern mehr mit einem klaren Gottesbegriff zusammen: Gott ist ein Gott des Lebens, der in erklärter Gegnerschaft zum Tod steht. Deshalb bedeutet im alten Israel tot zu sein, vom Gott der Lebenden abgeschnitten zu sein. Deshalb können die, die tot sind, Gott nicht mehr loben. Das ist auch der Grund, warum Israel erstaunlich spät – letztlich erst im 2. Jahrhundert vor Christus – zu einer dezidierten Auferstehungshoffnung gefunden hat: Gott hat mit dem Tod nichts, aber auch rein gar nichts zu schaffen.⁸¹

So ist die strikte Negativität des Todes ein festes Datum der jüdisch-christlichen Tradition, weil sie die Negativfolie des Glaubens an einen Gott des Lebens und der Lebenden darstellt. Aufs Deutlichste bringt das Paulus auf den Punkt, wenn er in seinem Schreiben an die Gemeinde in Rom vom Tod als der Sünde Sold (vgl. Röm 5,12.21; Röm 6,23) spricht und im ersten Brief an die Korinther den Tod angesichts der Auferstehung Christi mit den Worten verhöhnt: »Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?« (1 Kor 15,54f). Doch bereits im alttestamentlichen Buch Jesaja aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert heißt es, und Paulus bezieht sich im Korintherbrief darauf: Der Herr »beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht« (Jes 25,8). Diese Hoffnungsvision wiederum ist in das letzte Buch der Bibel eingeflossen, der Offenbarung des Johannes an der Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert: Gott »wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was

⁸⁰ Ich habe das an anderer Stelle das Freund-Feind-Dilemma genannt. Vgl. M. Remenyi, *Der Tod*, S. 166–173. Im Folgenden greife ich das dort Gesagte auf und versuche es weiterzudenken.

⁸¹ Wobei der letztliche Durchbruch zur Auferstehungshoffnung in der apokalyptischen Literatur zur Zeit der Verfolgungen unter dem Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes (vgl. Dan 12,2) natürlich lange vorbereitet ist, nicht zuletzt in der Gewissheit des Psalmenbeters, unverbrüchlich eingeborgen zu sein in die Gemeinschaft Gottes, des Herrn über Leben und Tod (vgl. u. a. Ps 16,9–11; Ps 22,29f; Ps 49,16; Ps 73,23ff). Vgl. auch I. Baldermann, *Gott der Lebenden*, S. 124–128 – mit einer Vielzahl weiterer Beispiele aus dem Psalter. Einen instruktiven Blick aus dieser atl. Perspektive auf Kriterien und Ausrichtung einer theologisch tragfähigen *ars moriendi* entfaltet T. R. Peters, *Ars moriendi*, S. 63–84.

früher war, ist vergangen« (Offb 21,4). Und das Buch der Weisheit schreibt im ersten vorchristlichen Jahrhundert:

Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden. Zum Dasein hat er alles geschaffen [...]. Die Frevler aber holen winkend und rufend den Tod herbei und sehnen sich nach ihm wie nach einem Freund (Weis 1,13f.16).

Müssen wir in der theologischen Theoriebildung diese Grunddaten jüdisch-christlicher Überzeugung relativieren, um lebenspraktisch zu einem versöhnten Sterben zu kommen? Brauchen wir eine andere Theologie, die uns den Tod als eine natürliche Grenze des Lebens akzeptieren hilft, damit ein friedliches, angstfreies Sterben leichter gelingen kann? In der Tat finden sich Stimmen, die an dieser Stelle – und nicht zuletzt aus den angedeuteten pastoral-theologischen Überlegungen heraus – eine Revision der theologischen Theoriebildung einfordern. Nicht nur die Medizin, sondern auch die Theologie habe, so wird moniert, den Tod »zu ihrem Erzfeind erklärt – mit nachhaltigen, problematischen Folgen!«⁸² Entsprechend gehöre es zu den zentralen Aufgaben einer neu zu entwickelnden *ars moriendi*, »eine kritische Auseinandersetzung mit der negativen Wertung des Todes in unserer abendländisch-christlichen Tradition« vorzunehmen. Insbesondere »theologische Sachkritik« sei zu diesem Zwecke gefordert, und zu lernen gelte es eben dies: »Tod und Sterben *bejahend zu interpretieren, weil*« – wie bezeichnenderweise als Begründung angefügt wird – »weil ohne eine solche prinzipiell positive Einstellung zu Tod und Sterben Angst auslösende und darum Verdrängung fördernde Todesvorstellungen nicht überwunden werden können.«⁸³

c) DIE BLEIBENDE NEGATIVITÄT DES TODES

Um es kurz zu machen: Ich will die genaue Gegenthese vertreten und an der strikten Negativität des Todes festhalten. Sätze wie der des katholischen Theologen Karl Rahner, dass ein Christ eine recht verstandene »Todesliebe«⁸⁴ haben müsse oder der seines evangelischen Kollegen Eilert Herms, dass der wahre Charakter des Todes darin liege, ein »Heilsereignis«⁸⁵ zu sein, nämlich ein »Heilshandeln des Schöpfers an seinem geschaffenen Ebenbild«,⁸⁶ dem Menschen – solche Sätze sind für mich existentiell wie theologisch nur schwer nachvollziehbar, obgleich dahinter jeweils ganz beeindruckende Lehrgebäude

⁸² H. Rügger, *Alter(n)*, S. 193.

⁸³ Alle Zitate ebd., S. 205. Kursivsetzung im Original.

⁸⁴ K. Rahner, *Theologie des Todes*, S. 87 (= SW 9, S. 428).

⁸⁵ E. Herms, *Hingabe*, S. 558.

⁸⁶ Ebd., S. 559.

von erstaunlicher Konsistenz stehen. Mir ist aber schon die allgemein philosophische These vom natürlichen Tod einigermaßen suspekt, weil der Begriff des Natürlichen an dieser Stelle schillert. Er bezeichnet nämlich nicht nur die unbezweifelbare Allgemeinheit einer biologischen Faktizität, sondern zumeist und unausgesprochen auch die Gutheit dieser Gegebenheit. Gegen eine solche Thanatodizee, gegen eine solche Gerechtersprechung des Todes nun gilt es, so meine ich, entschieden Einspruch zu erheben. Das sei abschließend zumindest kurz begründet.

Einen natürlichen Tod gibt es nicht: nichts, was einem Menschen je widerfahren kann, ist natürlich, weil seine Gegenwart die Welt in Frage stellt. Alle Menschen sind sterblich: aber für jeden Menschen ist sein Tod ein Unfall und, selbst wenn er sich seiner bewusst ist und sich mit ihm abfindet, ein unverschuldeter Gewaltakt.⁸⁷

Es ist gewiss kein Zufall, dass diese Absage an das Klischee eines sanften Todes durch Simone de Beauvoir nicht am Ende einer philosophischen Abhandlung über den Tod steht, sondern einen autobiographischen Bericht über das Sterben ihrer Mutter beschließt. Denn der Protest gegen die Sinnhaftigkeit und das Seinsollende des Todes entzündet sich nicht am eigenen Tod, sondern am Sterben der anderen. Vom französischen Philosophen Gabriel Marcel stammt der oft zitierte und wohl ebenso oft falsch verstandene Satz: »Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben!«⁸⁸ Diese These ist nun nicht Ausdruck einer narzisstischen Kränkung angesichts des Verlustes des libidinösen Objekts, sondern formuliert die kategorische Opposition der Liebe gegen alle Formen des Todes. Wer immer sich zu lieben auch nur müht, spricht dem Tod die Existenzberechtigung ab. Die in der Liebe vollzogene Bejahung des und der geliebten Anderen geht notwendigerweise einher mit einer Delegitimierung des Todes. Denn das: »Ich will, dass Du bist« der Liebe gilt absolut und duldet keine Einschränkung. Auch nicht durch den Tod.

Theologisch ist an der Negativität des Todes festzuhalten, weil sie – wie gezeigt – frömmigkeitsgeschichtlich und systematisch aufs Engste mit dem Gottesbegriff verbunden ist. Nun könnte man aber gerade mit Blick darauf einwenden, dass Gott selbst in Christus am Kreuz den Tod auf sich genommen hat. Wenn aber im gekreuzigten Christus Gott selbst sich dem Tod ausgesetzt hat, sollten wir denn dann den Tod nicht auch akzeptieren? Es ist in der Tat ein gleichermaßen zentrales wie schwer zu verstehendes Datum des

⁸⁷ S. de Beauvoir, *Sanfter Tod*, S. 119f. Nicht weniger eindrucklich als diese Schlusspassage ist das Zitat von Dylan Thomas, das Simone de Beauvoir ihrem Werk voranstellt: »Geh nicht so fügsam in die gute Nacht, / Nein, brennen soll das Alter, / Wenn der Tag sich neigt, / Wüte, ja wüte gegen das Sterben des Lichts.«

⁸⁸ G. Marcel, *Geheimnis*, S. 472.

christlichen Glaubens, dass Gott in Christus, wie es das Konzil von Ephesus im Jahr 431 formuliert, am Kreuz »den Tod gekostet hat« (DH 263) und dass eben darum dieses eine Sterben am Kreuz auf Golgota für Welt und Mensch heilsmittlerisch war. Aber bedeutet das denn, dass Gott den Tod im emphatischen Sinne akzeptiert, dass er sich gewissermaßen mit dem Tod gemein gemacht hat? Von Eberhard Jüngel stammt der Satz, Gott selber sei als die »Einheit von Tod und Leben zugunsten des Lebens«⁸⁹ zu denken. Jüngel versucht damit, die angedeutete christologische bzw. kreuzestheologische Dimension in den Gottesbegriff einzutragen und Gott in Christus als Liebe zu denken, die sich aus der Dynamik dieser Liebe heraus dem Tod aussetzt. Doch Gott als die »Einheit von Tod und Leben zugunsten des Lebens«, mithin als Liebe zu denken, meint ja gerade nicht eine Aussöhnung mit dem Tod. Sondern es meint, dass Gott das Nichtseinsollende und das Widergöttliche des Todes gerade dadurch überwindet, dass er es als ein Negativum trägt und so – nicht in ein Gutes verwandelt, sondern – es von innen her aufsprengt zu Gunsten des Lebens. Auch mit Blick auf das Kreuz Jesu Christi ist deshalb daran festzuhalten: Das Verhältnis, in dem Gott zum Tod steht, ist nicht im Modus der Affirmation, sondern im Modus der Negation und der schließlichen Überwindung zu denken.

Diese dialektische Spannung gilt es auch in unserem Umgang mit dem Tod auszuhalten. Eine vorschnelle Aussöhnung mit dem Tod läuft Gefahr, die Dialektik zu Gunsten der Affirmation zu unterschlagen und gerade so die Härte und Widerständigkeit des Todes zu verfehlen. Es könnte sein, dass sich die Rede vom guten, vom schönen, vom leichten oder vom natürlichen Tod als die sublimste aller nur denkbaren Weisen der Todesverdrängung entpuppt.

d) UND DIE ANGST VOR TOD UND STERBEN?

Was aber ist nun mit unserer Angst vor Sterben und Tod, wenn aus den genannten Gründen eine Akzeptanz des Todes nicht akzeptabel ist? Mag sein, dass mein Vorschlag unbefriedigend bleibt, weil ihm etwas Sophistisches anhaftet. Aber vielleicht ist es doch nicht ganz abwegig, zwischen einer schließlichen Akzeptanz des Sterbens und einer Akzeptanz des Todes zu unterscheiden. Während Letztere mir unvollziehbar bleibt, ist die Akzeptanz des Sterbens doch wohl die letzte Lebensaufgabe, die uns aufgegeben ist. Sie steht, wie mit Erik Erikson zu formulieren wäre, immer in der Spannung zwischen »Integrität und Verzweiflung«.⁹⁰ Es wäre einmal eine lohnende Forschungsaufgabe nachzusehen, ob die historische *Ars-moriendi*-Literatur an diesem Punkt ebenfalls differenziert, ob sich also frömmigkeitsgeschichtli-

⁸⁹ E. Jüngel, *Gott*, S. 409.

⁹⁰ Vgl. weiter oben Anm. 21.

che Hinweise auf ein positiv-akzeptierendes Zulassen des Sterbens einerseits bei bleibend negativer Sichtweise des Todes andererseits finden lassen. Immerhin ist daran zu erinnern, dass das Streitgespräch zwischen Mensch und Tod ein klassisches Motiv der *Ars-moriendi*-Literatur darstellt.⁹¹ Dass die Akzeptanz des Sterbens, die Akzeptanz also der eigenen Endlichkeit und Sterblichkeit eine Aufgabe ist, die wir allererst erlernen müssen, weiß bereits der Psalmist: »Unsere Tage zu zählen lehre uns [o Herr]! Dann gewinnen wir ein weises Herz«, so Psalm 90,12.⁹² Und im 39. Psalm heißt es entsprechend der Einheitsübersetzung: »Herr tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage! Lass mich erkennen, wie sehr ich vergänglich bin« (Ps 39,5). Die Lutherübersetzung ist hier ungleich kraftvoller: »Herr, lehre mich doch, dass es ein Ende mit mir haben muss und mein Leben ein Ziel hat und ich davonmuss.«

Nur gälte es eben, das Davonmüssen zu lernen, nicht indem man den Tod, sondern indem man das Leben bejaht.⁹³ Noch einmal: Ob dieser Gedanke lebensweltlich und theoretisch trägt, weiß ich nicht. Immerhin interessant ist, dass die psychometrische Sterbeforschung in ihren Fragenkatalogen an diesem Punkt ebenfalls unterscheidet zwischen Angst bzw. Akzeptanz des Sterbens und Angst bzw. Akzeptanz des Todes.⁹⁴ Hilfreich könnte auch die Beobachtung sein, dass echter Trost im Unterschied zur billigen Vertröstung gerade nicht über die bleibende Sperrigkeit des Todes hinwegsehen, den bleibenden Verlust gerade nicht leugnen muss.⁹⁵ Wenn dem aber so ist, dann mag

⁹¹ So T. R. Peters, *Ars moriendi*, S. 74 mit Verweis auf Johannes von Tepl »Der Ackermann aus Böhmen« (1399).

⁹² Vgl. zu diesem Vers auch E. Jünger, *Tod*, S. 73.

⁹³ J.-P. Wils, *ars moriendi*, S. 278 f, schreibt pointiert und ganz treffend: »Wir sollten nicht den Tod umschwärmen, sondern das Sterben erleichtern.« Der bei Wils damit verbundenen Forderung nach einer religiösen Entgiftung des Todes durch angst- und krankmachende Höllenfantasien kann ich mich lebhaft anschließen, ebenso selbstverständlich seiner grundsätzlichen Forderung nach einem möglichst angst- und schmerzfreien Sterben. Allerdings – und hier ist Wils zu widersprechen – kann das nicht über eine Zulassung sog. aktiver Sterbehilfe bzw. Tötung auf Verlangen und medizinisch assistiertem Suizid erfolgen, sondern nur über die Stärkung der Palliativversorgung und den Ausbau der Hospizarbeit. Schon heute ist man in der Lage, Palliativpatienten durch entsprechende Morphingaben und Sedierungen ein weitgehend schmerzfreies Sterben zu gewährleisten. Es darf nicht sein, dass der Wunsch, trotz Alter, Krankheit, Gebrechen und ggf. auch Siechtum am Leben zu bleiben, angesichts klammer Kassen klammheimlich begründungspflichtig wird. Dieser Dammbbruch droht aber, so meine Einschätzung, bei einer gesetzlichen Freigabe von aktiver Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen. Das ist die bittere Schattenseite der so gepriesenen freien Selbstbestimmung angesichts des Todes, über die sich nicht nur die Verfechter von Sterbehilfeorganisationen wie Dignitas und Exit zumeist ausschweigen. Es ist deshalb gut, dass der Deutsche Bundestag am 6. November 2015 die geschäftsmäßige Suizidbeihilfe strafbewehrt hat.

⁹⁴ Vgl. O. Reidick, *Einstellungen*, S. 39 f.

⁹⁵ Vgl. E. Frick, *Sterbetrauer*, S. 43 f.

es der lebensweltlichen Prägung der Einzelnen überlassen bleiben, ob dieser Trost angesichts des Todes nun aus dem Glauben rührt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte uns scheiden können von der Liebe Gottes (vgl. Röm 8,38) – oder ob er aus irgend einer anderen Quelle lebensweltlichen Sinns sich speist.

LITERATURVERZEICHNIS

- Ai, A.; Hopp, F.; Tice, T.; Koenig H.: Existential relatedness in light of eudemonic well-being and religious coping among middle-aged and older cardiac patients. In: *Journal of Health Psychology* 18, 2013, S. 368–382.
- Allport, G.: *Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit*, Meisenheim 1970.
- Allport, G.: *The individual and his religion: A psychological interpretation*, New York 1959.
- Allport G.; Ross J.: Personal religious orientation and prejudice. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 1967, S. 432–443.
- Baldermann, I.: *Der Gott der Lebenden. Die Einzigartigkeit der biblischen Gotteserfahrung*, Neukirchen-Vluyn 2013.
- Balthasar, H. U. v.: *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990.
- Bauer, S.: *Spiritualität und Furcht vor Tod & Sterben. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von Spiritualität, Psychischer Befindlichkeit und Furcht vor Tod und Sterben bei Patienten mit hämatoonkologischen Systemerkrankungen* (Dissertation zum Erwerb des Doktorgrades der Medizin), München 2005 (= http://edoc.ub.uni-muenchen.de/5433/1/Bauer_Stephan.pdf).
- Baumann, K.: Religiöser Glaube, persönliche Spiritualität und Gesundheit. Überlegungen und Fragen im interdisziplinären Feld von Theologie und Religionswissenschaft, Medizin und Psychotherapie. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 55, 2009, S. 131–144.
- Beauvoir, S. de: *Ein sanfter Tod*, Hamburg 1985.
- Berthold, D.; Gramm, J.; Hofmann, L.: *Spiritualität und Religiosität in der psychoonkologischen Behandlung. Poster, präsentiert auf der 11. Jahrestagung der PSO – Arbeitsgemeinschaft für Psychoonkologie in der Deutschen Krebsgesellschaft*, Hamburg 2012 (= http://www.palliativpsychologie.de/wp-content/uploads/SpirReli_Psychoonkologie_Poster_klein.pdf).
- Beutel, A.: »Jenseits des Mondes ist alles unvergänglich«. Das »Abendlied« von Matthias Claudius. In: Evangelische Akademie Baden (Hg.), »Nicht umsonst auf diese Welt gesetzt ...« *Matthias Claudius. Zum 250. Geburtstag des Wandsbecker Boten* (Herrenalber Protokolle 81), Karlsruhe 1990, S. 71–106.
- Büssing, A.: Spiritualität und Religiosität als Ressource im Umgang mit chronischer Krankheit. In: Schäfer, R.; Schuhmann, G. (Hg.), *Sterben Gläubige leichter?*, Würzburg 2009, S. 27–39.
- Claudius, M.: Abendlied. In: ders., *Sämtliche Werke*, München 1984, S. 217f.
- Claudius, M.: Abendlied. In: ders., *Ausgewählte Werke*, hg. v. W. Münz, Stuttgart 1990, S. 137f.

- Engelke, E.: Einführung zum Thema. In: Schäfer, R.; Schuhmann, G. (Hg.), *Sterben Gläubige leichter?*, Würzburg 2009, S. 9–15.
- Frick, E.: Sterbetrauer beginnt mitten im Leben. In: Frick, E.; Vogel, R. (Hg.), *Den Abschied vom Leben verstehen. Psychoanalyse und Palliative Care*. Stuttgart 2012, S. 30–45.
- Gramm, J.; Berthold, D.; Hoffmann, L.: *Reden über Gott und die Welt. Spiritualität und Religiosität in der palliativpsychologischen Behandlung*. Poster, präsentiert auf dem 9. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin. Berlin 2012.
- Gnilka, J.: *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2)*, Zürich; Neukirchen-Vluyn 1979.
- Griffith, J.: *Religion hilft, Religion schadet. Wie der Glaube unsere Gesundheit beeinflusst*, Darmstadt 2013.
- Hauschildt, E.: Glaube – ein Heilmittel? In: Bieneck, A.; Hagedorn, H.; Koll, W. (Hg.), *An den Grenzen des Lebens. Theologische, medizinethische und spirituelle Zugänge*, Neukirchen-Vluyn 2013, S. 113–124.
- Heller, B.: Im Angesicht des Todes: Spirituelle Modelle für die Bereitung zum Sterben. In: Schäfer, R.; Schuhmann, G. (Hg.), *Sterben Gläubige leichter?*, Würzburg 2009, S. 17–26.
- Herms, E.: Hingabe. Sterben als wesentliche Phase des menschlichen Lebens und sein Vollzug in christlicher Lebensgewissheit. In: Bormann, F.; Borasio, G. (Hg.), *Sterben: Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin 2012, S. 539–562.
- Jüngel, E.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001.
- Jüngel, E.: *Tod* (Themen der Theologie 8), Stuttgart 1972.
- Kranefuss, A.: *Die Gedichte des Wandsbecker Boten*, Göttingen 1973.
- Kranefuss, A.: *Matthias Claudius. Eine Biographie*, Hamburg 2011.
- Kübler-Ross, E.: *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1969.
- Laarhoven, H.; Schilderman, J.; Vissers, K.; Verhagen, C.; Prins, J.: Images of God in Relation to Coping Strategies of Palliative Cancer Patients. In: *Journal of Pain and Symptom Management* 40, 2010, S. 495–501.
- Laarhoven, H.; Schilderman, J.; Verhagen, C.; Vissers, K.; Prins, J.: Perspectives on death and an afterlife in relation to quality of life, depression, and hopelessness in cancer patients without evidence of disease and advanced cancer patients. In: *Journal of pain and Symptom Management* 41, 2011, 1048–1059.
- Lehmann, K.: Abschied und Gelassenheit. Über die Notwendigkeit einer erneuerten Kultur und Kunst des Sterbens. In: Bormann, F.; Borasio, G. (Hg.), *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin 2012, S. 563–588.
- Lenzen-Schulte, M.: Schützt der Glaube vor Depression? In: *FAZ online* vom 13.02.2014, www.faz.net.
- Macho, T.: *Todesmetaphern. Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/M 1987.
- Marcel, G.: *Geheimnis des Seins*, Wien 1952.

- Matthews, D.; Clark, C.: *The Faith Factor. Proof of the Healing Power of Prayer*, New York (Penguin Books) 1999; dt.: *Glaube macht gesund. Spiritualität und Medizin*, Freiburg 2001.
- McClain-Jacobson, C.; Rosenfeld, B.; Kosinski, A.; Pessin, H.; Cimino, J.; Breitbart, W.: Belief in an afterlife, spiritual wellbeing and end-of-life despair in patients with advanced cancer. In: *General Hospital Psychiatry* 26, 2004, S. 484–486.
- Moser, T.: *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M 1980.
- Nassehi, A.: Die Geschwätzigkeit des Todes. Oder: Der Tod als Parabel auf Offenheit durch Geschlossenheit. In: ders., *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M 2003, S. 287–309.
- Neimeyer, R.; Moser, R.; Wittkowski, J.: Psychologische Forschung zu Einstellungen gegenüber Sterben und Tod. In: Wittkowski, J. (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer*, Stuttgart 2003, S. 108–131.
- Neimeyer, R.; Moser, R.; Wittkowski, J.: Untersuchungsverfahren zur Erfassung der Einstellungen gegenüber Sterben und Tod. In: Wittkowski, J. (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer*, Stuttgart 2003, S. 52–83.
- Ochsmann, R.: Belief in afterlife as a moderator of fear of death? In: *European Journal of Social Psychology* 14, 1984, S. 53–67.
- Ochsmann, R., Todesfurcht und ihre Auswirkungen: Wenn die eigene Sterblichkeit bewusst wird ... In: ders. (Hg.), *Lebens-Ende. Über Tod und Sterben in Kultur und Gesellschaft*. Heidelberg 1991, S. 119–136.
- Ostermann, T.; Büssing, A.; Matthiessen, P.: Pilotstudie zur Entwicklung eines Fragebogens zur Erfassung der spirituellen und religiösen Einstellung und des Umgangs mit Krankheit (SpREÜK). In: *Forschende Komplementär-medicin und Klassische Naturheilkunde* 11, 2004, S. 346–353.
- Pargament, K.: The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness. In: *Psychological Inquiry* 13, 2002, S. 168–181.
- Peters, T. R.: Ars moriendi. Die Christen und der Tod. In: Schwandt, H. (Hg.), *Leben im Angesicht des Todes*, Hamburg 1992, S. 63–84.
- Pyne, D.: A model of religion and death. In: *The Journal of Socio-Economics* 39, 2010, S. 46–54.
- Rahner, K.: *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (QD 2), Freiburg 1958; jetzt neu zugänglich in ders.: *Sämtliche Werke. Band 9: Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*. Bearbeitet v. R. Meyer, Freiburg 2004, S. 348–392.
- Reidick, O.: *Einstellungen zu Sterben und Tod bei Hochaltrigen: Die Rolle von Persönlichkeit, Gesundheit und Religiosität* (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades im Fach Psychologie), Heidelberg 2013 (= <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/15563/1/Dissertation%20Reidick%20HeiDOK.pdf>).
- Remenyi, M.: Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens. Eine thanatologische Skizze. In: Lüke, U. (Hg.), *Tod – Ende des Lebens!?*, Freiburg 2014, S. 143–175.

- Richardson, V.; Berman, S.; Piwowski, M.: Projective assessment of the relationships between the salience of death, religion, and age among adults in America. In: *The Journal of General Psychology* 109, 1983, S. 149–156.
- Rilke, R. M.: Das Stundenbuch. Das Buch von der Armut und vom Tode (1903). In: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/M 1997, S. 293.
- Rüegger, H.: *Alter(n) als Herausforderung. Gerontologisch-ethische Perspektiven*, Zürich 2009.
- Schäfer, R.; Schuhmann, G. (Hg.): *Sterben Gläubige leichter? Zur Bedeutung von Religion und Weltanschauung im Sterbeprozess*, Würzburg 2009.
- Scherer, R.: *Im Angesicht des Todes leben* (= CGG 36, Quellenband 6), Freiburg 1983.
- Seelig, L.: Wie wird der Tod zum Freund, Frau Bausewein? Im Gespräch: Claudia Bausewein. In: *FAZ* Nr. 89 vom 17. April 2010.
- Sloterdijk, P.: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/M 2009.
- Strunk, R.: *Matthias Claudius. Der Wandsbecker Bote*, Stuttgart 2014.
- Thuné-Boyle, I.; Stygal, J.; Keshtgar, M.; Newman, S.: Do religious/spiritual coping strategies affect illness adjustment in patients with cancer? A systematic review of the literature. In: *Social Science & Medicine* 63, 2006, S. 151–164.
- Tomer, A.; Eliason, G.: Theorien zur Erklärung von Einstellungen gegenüber Sterben und Tod. In: Wittkowski, J. (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer*, Stuttgart 2003, S. 33–51.
- Tugendhat, E.: Gedanken über den Tod. In: Stamm, M. (Hg.), *Philosophie in synthetischer Hinsicht*, Stuttgart 1998, S. 487–512.
- Tugendhat, E.: Unsere Angst vor dem Tod. In: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, S. 159–175.
- Utsch, M.; Ehm, S.: Glaube und Gesundheit. Historische Zusammenhänge und aktuelle Befunde. In: dies., (Hg.), *Kann Glauben gesund machen? Spiritualität in der modernen Medizin* (EZW-Texte 181), Berlin 2005, S. 5–16.
- Verweyen, H.: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002.
- Walach, H.: Spiritualität als Ressource. Chancen und Probleme eines neuen Forschungsfeldes. In: Utsch, M.; Ehm, S. (Hg.), *Kann Glauben gesund machen? Spiritualität in der modernen Medizin* (EZW-Texte 181), Berlin 2005, S. 17–40.
- Weidman Gibbs, H.; Achterberg-Lawlis, J.: Spiritual Values and Death Anxiety: Implications for Counseling With Terminal Cancer Patients. In: *Journal of Counseling Psychology* 25, 1978, S. 563–569.
- Wils, J.-P.: *ars moriendi. Über das Sterben*, Frankfurt/M 2007.