

Sterben ohne Gott?

Über Grenzen der Säkularisierung in Todesnähe

Corina Caduff
Francis Müller

«Manchmal wird behauptet, es sei der Vorgang des ‹Sterbens›, den wir in Wirklichkeit fürchteten», schreibt der Philosoph Thomas Nagel. «Aber im Prinzip hätte ich ja nichts am Sterben auszusetzen, wenn ihm nicht der Tod folgen würde.»¹ Während das Sterben bei anderen beobachtbar ist und eine imaginative Antizipation des eigenen Sterbens ermöglicht, bleibt der Tod ein verdunkelter Bereich, ein Mysterium. Aufgrund solch existenzieller Konfrontation mit dem Unbekannten haben Menschen Vorstellungen von postmortalen Welten geschaffen. Diese befinden sich jenseits unserer Welt, müssen aber mit ihr verbunden werden. Hierzu braucht es Rituale, die die ‹letzten Übergänge› zwischen immanenten (weltzugewandten) und transzendenten (weltabgewandten) Bereichen organisieren. Wie diese Übergänge und Rituale gestaltet werden, ist kulturell wie historisch variabel und von religiösen Vorstellungen und Werten abhängig. Aber Werte ändern sich: Die Säkularisierung hat unser Verhältnis zu Ritualen fundamental verändert.

Das Sterben findet heute oft in Gesundheitsinstitutionen beziehungsweise in institutionalisierten Kontexten oder auch zu Hause statt, womit die eigene Lebens- beziehungsweise Wohnwelt zu einer ‹Sterbewelt› wird.² In den institutionalisierten Orten des Sterbens – etwa in Palliative-Care-Abteilungen in Spitälern oder in Hospizen – widerspiegeln und materialisieren sich gesellschaftliche Werte. So sind in die Gestaltung des Sterbeprozesses nicht nur individuelle, sondern auch gesellschaftliche Vorstellungen eingeschrieben: Sterben passiert nicht in einem ‹neutralen› Raum, sondern wird durch soziale Interaktionen, Gemeinschaften und Institutionen und ihre Wertvorstellungen ‹gemacht›. Bei diesem ‹Sterben-Machen›³ findet seit einigen Dekaden ein Wandel statt, der unter anderem auf die Säkularisierung und Individualisierung zurückzuführen ist – und der zugleich die in westlichen Gesellschaften vertretene Idee relativiert, dass die Modernisierung per se zur Säkularisierung von Gesellschaften führt.⁴

Lange Zeit waren in Europa die Kirchen für Sterben und Tod zuständig. Sie verfügten über eine breit gefächerte Kosmologie, die über die diesseitige Welt hinausreichte, und sie konnten rituelle Ressourcen anbieten, um letzte Übergänge zu gestalten und symbolisch zu markieren. Im Spätmittelalter praktizierten die Kirchen eine ‹Ars moriendi›: eine Kunst des Sterbens beziehungsweise der Vorbereitung auf das Jenseits.⁵ Im Zuge der europäischen Modernisierung und der Dominanz der Naturwissenschaften erlitten die Kirchen einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlust. Es kam zur Deins-

- 1 Thomas Nagel: *Letzte Fragen. Mortal Questions*, Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt, 2012, S. 19.
- 2 Werner Schneider: ‹Sterbewelten. Ethnographische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende›, in: Martin W. Schnell, Werner Schneider und Harald Kolbe (Hg.): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden: Springer VS, 2014, S. 51–138, hier S. 51 ff.
- 3 Ebd., S. 62.
- 4 Peter L. Berger: *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position*, Michigan/Cambridge (UK): William B. Eerdmans, 2010, S. 3.
- 5 Austra Reinis, Bernhard H. F. Taureck und Franz Josef Illhardt: ‹Ars moriendi›, in: Héctor Wittwer, Daniel Schäfer und Andreas Frewer (Hg.): *Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, 2010, S. 159–174.

titutionalisierung und Privatisierung der Religion und auch zu ihrer Verban-
nung aus den Gesundheitsinstitutionen.⁶ So mussten die Kirchen im Verlauf
des 19. und 20. Jahrhunderts ihre Hoheit über die Sterbebegleitung und To-
tenversorgung Schritt für Schritt an säkulare medizinische Einrichtungen
abtreten. Seit ein, zwei Jahrzehnten verlieren sie zunehmend auch ihr Mono-
pol bei Bestattungen, die immer häufiger durch die Hinterbliebenen gestaltet
werden.

Die Säkularisierung führt seit dem späteren 20. Jahrhundert zu einer
anhaltend hohen Anzahl von Kirchenaustritten. Im Jahr 2021 waren gemäss
dem Schweizerischen Bundesamt für Statistik 32,3 Prozent der Bevölkerung
konfessionslos, wobei der Verlust bei den evangelisch-reformierten Gemein-
den höher ist als bei den römisch-katholischen, die diesen aufgrund der Mi-
gration von Menschen aus Spanien, Italien und Portugal mit höherer Kir-
chenzugehörigkeit kompensieren konnten.⁷ Die Kirchen und ihre Hoheit
über die jenseitige Welt erhalten im Zuge dieser Entwicklung zunehmend
Konkurrenz von neuen – häufig spirituellen und therapeutischen – Akteur:in-
nen wie beispielsweise Ritualbegleiter:innen. Diese sind oftmals privatwirt-
schaftlich organisiert und bieten unter anderem Dienstleistungen an, die im
Kontext von Tod und Sterben die Hinterbliebenen bei der Trauerbewältigung
unterstützen.⁸

Die Kirchenaustritte dürften auch in Zukunft zunehmen, zumal in
westlichen Gesellschaften eine «Kohorten-Säkularisierung» stattfindet, in
deren Verlauf der Stellenwert der Religion über Generationen hinweg ab-
nimmt.⁹ Dieser Bedeutungsverlust der Kirchen führt zu neuen Vorstellungen
von Leben und Tod, die jedoch nicht gänzlich frei von Religiosität sind: «Der
Verlust kirchlich-religiöser Bindungen, die zunehmende Betonung der Indivi-
dualität der Entscheidung für religiöse Vorstellungen, die Diesseitsorientie-
rung und die Rezeption asiatischer Religionen führen zu neuen Vorstellungen
von Sterben und Tod.»¹⁰ Deshalb resultiert aus dem Bedeutungsverlust der
Kirchen nicht in erster Linie ein Verschwinden der Religion, sondern viel-
mehr deren «Transformation».

- 6 Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 117 ff.
7 Bundesamt für Statistik: «Religionen», <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html> (zuletzt aufgerufen: 14.2.2024).
8 Pierre Bourdieu: «Die Auflösung des Religiösen», in: Pierre Bourdieu (Hg.): *Rede und Antwort*,
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, S. 231–237, hier S. 234 ff.
9 Jörg Stolz und Jeremy Senn: «Generationen abnehmenden Glaubens. Religion und Säkularisierung
in der Schweiz 1930–2020», *Social Change in Switzerland*, 27, DOI: 10.22019/SC-2021-00006,
<https://www.socialchangeswitzerland.ch/?p=2410> (zuletzt aufgerufen: 14.2.2024).
10 Dorothea Lüdeckens, Rafael Walthert und Helmut Zander: «Alternative Religiosität und Lebensende.
Weltanschauliche, medizinische und pflegerische Konsequenzen alternativer Religiosität»,
Lay Summary, in: *End of Life. National Research Programme NRP 67*, 2016, <http://www.nfp67.ch/SiteCollectionDocuments/lay-summary-final-report-lueddeckens.pdf> (zuletzt aufgerufen: 14.2.2024).

«Durch die Betonung des Individuums, das selbstbestimmt sein Leben und
auch Sterben gestaltet, erfährt und reflektiert, entwickelte sich auch der Wert
bzw. Anspruch, das eigene Sterben «spirituell» zu bewältigen.»¹¹ Wie das neue
Genre der autobiografischen Sterbeliteratur zeigt, das sich seit den 2010er Jah-
ren herausbildet, stellt eine solche Bewältigung jedoch eine grosse Heraus-
forderung dar.¹² Schriftsteller:innen schreiben letzte Bücher über ihre tödlichen
Erkrankungen beziehungsweise die damit einhergehenden Sterbeprozesse.
Eine Besonderheit dieser Bücher besteht darin, dass sie von Personen verfasst
sind, die über professionelle Sprachkompetenzen verfügen und deren Schrei-
ben dementsprechend mit einer ausgeprägten Selbstreflexion einhergeht.

Die in diesen Büchern behandelte Problematik beginnt mit einer me-
dizinisch diagnostizierten limitierten Lebenserwartung und erstreckt sich
über die letzte Lebensphase. Manche Berichte umfassen ab dem Zeitpunkt der
Diagnose wenige Monate, andere mehrere Jahre. Ein zentrales Kennzeichen
dieser Literatur ist die existenzielle Veränderung der Wirklichkeitswahrneh-
mung, die sich gleichsam mit dem Zeitpunkt der Diagnose einstellt. Die auto-
biografische Sterbeliteratur befasst sich mit dem sterbenden, schmerzver-
ursachenden, leidvollen Körper, mit Pflegehandlungen und Therapiefragen,
denn die Autor:innen sind zumeist Langzeitpatient:innen und damit auch Ex-
pert:innen nicht nur des Sterbens, sondern auch des Gesundheitswesens so-
wie der spirituellen Dimension, die angesichts eines kurz bevorstehenden
Todes aufbricht. Tatsächlich gewinnen religiöse und spirituelle Themen in
diesen Büchern am Lebensende deutlich an Relevanz, wobei jedoch auf schmerz-
hafte Weise ein Sinnvakuum hervortritt. Das Nicht-Wissen über den Tod und
ein damit einhergehender spiritueller Mangel werden unter unterschiedli-
chen Gesichtspunkten beklagt:

«Wohin gehe ich? Das weiss niemand. Kann ich dich begleiten? Tschüss
und auf Wiedersehen. Da ist eine Art Aufregung. Etwas, was ich nie
gemacht habe oder das ich doch schon gemacht habe, aber früher ein-
mal, in anderer Form, dieses absolut Andere, dieses Nichts, dieses
Nichtwissen.»¹³

- 11 Ebd., S. 2.
12 Vgl. Corina Caduff (Hg.): *Ein letztes Buch. Autorinnen und Autoren schreiben über ihr Sterben*, Zürich:
ruffer & rub, 2023. Der Band enthält Passagen aus folgenden Büchern: Christoph Schlingensief: *So
schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung* (2009) / Christopher
Hitchens: *Endlich. Mein Sterben* (engl. 2012, dt. 2013) / Cory Taylor: *Sterben. Eine Erfahrung* (engl. u.
dt. 2016) / Jenny Diski: *In Gratitude* (engl. 2016) / Péter Esterházy: *Bauchspeicheldrüsentagebuch*
(ungar. 2016, dt. 2017) / Michael Paul Gallagher: *Into Extra Time. Living Through the Final Stages of
Cancer and Jottings Along the Way* (engl. 2016) / Paul Kalanithi: *Bevor ich jetzt gehe* (engl. und dt.
2016) / Julie Yip-Williams: *Das Wunder vom Leben und Sterben. Ein bewegendes Memoir voller Hoffnung und
Kraft* (engl. 2019, dt. 2020) / Ruth Schweikert: *Tage wie Hunde* (2019).
13 Jenny Diski: *In Gratitude*, London/New York: Bloomsbury, 2016, S. 211. Übers. von Corina Caduff.

«Ich schrie und schleuderte Dinge durch die Gegend, nicht auf Josh oder die Mädchen, sondern auf die herzlosen Götter, die mir das antaten, und in Wut auf die Abwesenheit dieser Götter, auf die schmerzhaft ungerechte Grausamkeit, die ein fester Bestandteil der menschlichen Existenz ist. Warum ich?, fragte ich die Götter. Hatte ich nicht bereits meinen Anteil an Trübsal und Kümernissen ertragen müssen? Hatte ich nicht schon genug gelitten? Hatte ich nicht ein gutes und anständiges Leben geführt? Dass dem Chaos meiner Gedanken keine einzige göttliche Antwort zuteil wurde, machte mich noch verrückter.»¹⁴

«Nehmen wir an, dass dem tatsächlich so sei, das heisst, dass die Schöpfung nur so vollkommen sein kann. Dann aber stellt sich die Frage, warum das so kompliziert erfunden worden ist. Wir stehen erneut vor der Frage, wozu braucht der Schöpfer den Menschen. Darüber lese ich immer wieder etwas und immer wieder vergesse ich das Wesentliche daran. Das ich also immer wieder nicht verstehe.»¹⁵

Dort, wo früher die Religion moralische Perspektiven und Haltungen ermöglichte, wird der Mensch heute auf sich selbst zurückgeworfen, wobei die entsprechenden existenziellen Krisen im Falle der literarischen Sterbeberichte auch öffentlich gemacht und diese Gedanken so anderen zugänglich gemacht werden. Wie diese und andere Beispiele aus der autobiografischen Sterbeliteratur zum Ausdruck bringen, reichen psychologische und andere säkulare Deutungsmuster dabei in auffallend vielen Fällen nicht aus, um in dieser letzten Phase existenzielle Fragen autonom zu verhandeln. So wird hier oft auf religiöse und vor allem spirituelle Symbole und Deutungsmuster zurückgegriffen. Dies ist insofern gesellschaftlich relevant, als die entsprechenden Publikationen in bestimmten sozialen Milieus wahrgenommen, gelesen und diskutiert werden. So verbinden sie intrasubjektive Krisen mit religiösen und spirituellen Themen und machen dies zugleich einer mehr oder weniger unbestimmten Öffentlichkeit zugänglich.

Transformation. Subjektivierung der Religion

Wie Thomas Luckmann schon in den 1960er Jahren diagnostizierte, ist die moderne Gesellschaft nicht mehr unter einem «heiligen Kosmos» gesichert, sondern die Religion wird individualisiert, privatisiert und subjektiviert.¹⁶ Dies heisst aber auch, dass Kircheng Austritte nicht notwendig an eine atheistische Weltanschauung gebunden sind, sondern dass sie Individualisierung und Subjektivierung von Religion ausdrücken können. Gerade die Entfrem-

14 Julie Yip-Williams: *Das Wunder vom Leben und Sterben. Ein bewegendes Memoir voller Hoffnung und Kraft*, Kandern: Narayana, 2020, S. 171.

15 Péter Esterházy: *Bauchspeicheldrüsentagebuch*, Berlin: Hanser, 2017, S. 212.

16 Luckmann: *Die unsichtbare Religion* (wie Anm. 6), S. 97.

dung von institutionalisierten Religionen kann Affinitäten zur Spiritualität begünstigen. Denn während «Religion» eher die Institution mit ihren ausdifferenzierten sozialen Rollen und rituellen symbolischen Formen sowie die konfessionelle Zugehörigkeit beschreibt, ist «Spiritualität» stärker erfahrungsbasiert und subjektbezogen, weshalb das Konzept insbesondere in modernen, individualisierten Gesellschaften attraktiv wird. Dies führt beispielsweise das Sterbebuch von Julie Yip-Williams vor, in dem die subjektivierende Transformation des Glaubens wiederholt zum Ausdruck gebracht wird:

«Ich gehöre keiner institutionalisierten Religionsgemeinschaft an und habe keine Geduld, andere zu bekehren. Aber ich glaube sehr wohl an eine höhere Macht, jedenfalls meistens irgendwie. In diesen schwer fassbaren Momenten, in denen ich glaube, wenn ich allein und ruhig bin und mich niemand bittet, diesen Glauben in Worte zu fassen oder zu rechtfertigen, weiss ich mit einer Sicherheit, die ich niemals erklären könnte, dass Gottes Hand mein Leben berührt hat.»¹⁷

Becci und Dandarova sprechen in solchen Fällen von «nicht-religiösen Spirituellen», die sich zwar nicht an religiöse Institutionen binden, jedoch einer erfahrungsbasierten Spiritualität zuwenden.¹⁸ Dies ist bisweilen durch die schon länger zu beobachtende Dynamik bedingt, dass die herkömmlichen religiösen Institutionen und Rituale als einengend erfahren werden, was zwar auch auf die Individualisierung in der gegenwärtigen Gesellschaft zurückzuführen ist, seine historischen Wurzeln allerdings in der protestantischen Ritualkritik hat. Rituale erscheinen dann als «Ausdruck für leeren Konformismus» und «Formalismus», gegen die sich in modernen Gesellschaften eine «Revolte» anbahnt.¹⁹ Der Zusammenhang manifestiert sich etwa im Sterbebuch von Christoph Schlingensiefel, der sich vertieft mit Gott, Glauben und Kirche auseinandersetzt:

«Aber es lohnt sich nicht, große Töne zu spucken und über Gott und Jesus herzuziehen. Dass es dich gibt, Gott, dass es ein göttliches Prinzip gibt, das glaube ich schon. Trotzdem will ich im Moment in Ruhe gelassen werden, will wegkommen von diesem christlichen Schmier, den man mir beigebracht hat. Von diesem Dreck. Das ist nix. Das hat nichts mit dem göttlichen Prinzip zu tun.»²⁰

17 Yip-Williams: *Das Wunder vom Leben und Sterben* (wie Anm. 14), S. 111.

18 Irene Becci und Zhargalma Dandarova Robert: «Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen <religiös> und <spirituell> in Umfragen», in: Jörg Stolz, Arnd Bünker, Antonius Liedhegener, Eva Baumann-Neuhaus u. a. (Hg.): *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, Wiesbaden: Springer VS, 2022, S. 33–64, hier S. 51 ff.

19 Mary Douglas: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 2004, S. 11.

20 Christoph Schlingensiefel: *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung*, Köln: Kiepenheuer und Witsch, 2009, S. 52 f.

Die australische Autorin Cory Taylor beispielsweise schildert in ihrem Buch *Sterben – eine Erfahrung* (2016), wie sie sich bei ihrer Suche nach spirituellen Anhaltspunkten, wenngleich nur vorübergehend, einer buddhistischen Nonne zuwandte, um deren Zugang zu einer jenseitigen Welt kennenzulernen. Dennoch hält Taylor später fest, dass für sie als Nicht-Gläubige das Sterben letztlich nichts anderes aufzeige als die Grenzen des Säkularismus.

In den westlichen Gesellschaften geht die subjektivierende Transformation des Glaubens mit einer Demokratisierung der einst einer Minorität vorbehaltenen esoterischen Spiritualität einher: «Die esoterische Kultur wird nun in verschiedensten Medien, in populären Fernsehsendungen, Filmen, Büchern und Buchserien einem breiten Publikum zugänglich gemacht und liefert damit wichtige Impulse für umfassende kulturelle und soziale Erneuerungsprozesse.»²¹ Diese Entwicklung eröffnet neue Räume für vielfältige spirituelle Erfahrungen und Subjektivität. Allerdings ist der Spiritualitätsbegriff aus zwei Gründen nicht unproblematisch: zum einen, weil er aktuell als popularisierter Modebegriff fungiert, und zum anderen, weil er eine klare Differenz und Distanz zur Religion suggeriert.²² Genauer betrachtet aber ist Spiritualität nicht gänzlich «frei» von Religion. Auch spirituelle Erfahrungen werden oftmals mit etablierten religiösen Symbolen kommuniziert und an sie zurückgebunden, zumal die Spiritualität historisch und kulturell eng mit der Religion verwoben ist.²³

Die Gemeinsamkeit von Religion und Spiritualität besteht darin, dass beide kommunikativ mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz operieren.²⁴ Beide thematisieren von einem innerweltlichen Standpunkt aus Ausserweltliches, Geheimnisvolles, Abwesendes, Jenseitiges, Transzendentes – und damit auch den Tod, der die Transzendenz schlechthin darstellt. Der Religionswissenschaftler Rudolph Otto spricht von einem erfahrungsbasierten «Gefühl des *mysterium tremendum*, des schauervollen Geheimnisses», das unter anderem durch die Imagination von Postmortalität evoziert werden kann.²⁵ Die «freie» Spiritualität soll eigentlich nicht in die Formen der etablierten Religion gedrängt werden, doch ist auch die Ablösung nicht vollständig möglich. Dies zeigt sich sehr deutlich in der Sterbeliteratur, in der die Autor:innen oftmals gerade versuchen, ihre Erfahrungen und Themen an etablierte religiöse Symbole und Narrative rückzubinden.

Die autobiografische Sterbeliteratur bringt die Subjektivierung im heutigen Zeitalter der Patchwork-Religion deutlich zum Ausdruck, indem sie Religionsbezüge subjektiviert und privatisiert – und zugleich doch einem Publikum zugänglich macht. Die Verwendung der Ich-Perspektive und der autobiografi-

21 Hubert Knoblauch: «Von New Age zur populären Spiritualität», in: Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert (Hg.): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: Transcript, 2010, S. 149–174, hier S. 154.

22 Becci und Dandarova Robert: «Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen» (wie Anm. 18), S. 38.

23 Ronald L. Grimes: *The Craft of Ritual Studies*, New York: Oxford University Press, 2014.

24 Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, S. 77.

25 Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck, 2004, S. 13.

schen Form sind hierfür charakteristisch. Allerdings findet das Ringen um die Subjektivierung des Sterbens und um die Spiritualität in den Büchern oft unter hohem Zeitdruck statt – es ist allgegenwärtig und führt doch kaum zu Auffassungen, die stabilen Halt gewähren. Und es findet bei Menschen statt, die sich oftmals in einem Kontext der Gesundheitsversorgung befinden, wo weitgehend eine säkulare Kultur gelebt wird und die Religion unsichtbar bleibt.

Ein verdunkelter Bereich

Die jahrhundertelange Erfahrung im Sepulkralbereich – also im Hinblick auf Grabstätten und Bestattungszereemonien –, die Thorsten Benkel den etablierten Religionen zuschreibt, zeigt ganz offensichtlich auch im prämortalen Bereich zumindest eine gewisse Wirksamkeit: Auch hier bietet sie symbolische und rituelle Ressourcen, die beim Sterben, also in der existenziell problematischsten aller Situationen, Sinnhorizonte eröffnen können.²⁶ Wer sich in Sterbephase für spirituelle Themen öffnet und dabei transzendente Erfahrungen macht, die ineffabel – also sprachlich nicht mitteilbar – sind, greift bei der Interpretation beziehungsweise bei der Kommunikation über diese oftmals auf etablierte religiöse Symbole zurück, zumal diese als «Träger» entsprechender Bedeutungen bereits etabliert und intersubjektiv anerkannt sind. Das kann auch dazu führen, dass Dinge an Präsenz gewinnen, die symbolisch auf Transzendenz verweisen beziehungsweise denen entsprechende Bedeutungen zugeschrieben werden. In diesem Kontext werden heute auch weltliche Alltagsgegenstände oder Erinnerungsobjekte spirituell aufgeladen und somit zu «letzten Dingen».²⁷ Mit deren ritueller Handhabung lässt sich an traditionelle Handlungen anschliessen, ohne dass die Gegenstände selbst dem religiösen Repertoire entnommen sind. Das kann, wie im Sterbebuch von Julie Yip-Williams, so weit gehen, dass der Tumor selbst zu einem spirituell aufgeladenen und zugleich dinghaften Objekt gemacht und damit vom (subjektiven) Selbst getrennt wird:

«Zurück zum Tumor. Ich spiele mit ihm, reibe ihn, stelle ihn mir vor, vermesse ihn. Ich bestimme mit meinem Daumen und meinem Zeigefinger seine Länge und halte sie dann an ein Lineal – ungefähr zwei Zentimeter, genauso, wie es im Bericht nach der letzten Aufnahme stand. Ich berühre den Tumor, tätschle ihn, verehere ihn, fast so, als wäre er ein Glücksbringer, eine Manifestation Gottes, den ich um Erlösung bitten kann. Manchmal fühlt es sich an, als ob der Tumor meine Gebete erhört, als ob er sich beruhigt hätte, ja, sogar geschrumpft wäre.»²⁸

26 Thorsten Benkel: «Transzendenz im Diesseits. Zur korrespondierenden Transformation lebensweltlicher und religiöser Sinnangebote», in: Bernd Schnettler, Thorsten Szydlík und Helen Pach (Hg.): *Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen*, Wiesbaden: Springer VS, 2020, S. 259–277, hier S. 266.

27 Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek: Rowohlt, 2012, S. 121 ff.

28 Yip-Williams: *Das Wunder vom Leben und Sterben* (wie Anm. 14), S. 293 f.

Das Bedürfnis nach Gebeten wird in der autobiografischen Sterbeliteratur oft ambivalent angesprochen, gleichsam als «Zuckung», als eine Geste, die man ausführen möchte, aber nicht kann, da eine Adressierung nicht möglich erscheint. Die Wahl des (tödlichen) Tumors als materialisierter Adressat lässt diese Spannung umso schärfer hervortreten. Der Dialog mit dem Tumor ist im Grunde ein Dialog mit dem Tod, der in Form des Tumors kommunikativ adressierbar wird.

Das absehbare Ende des eigenen Lebens wirft existenzielle Fragen auf, die wissenschaftlich nicht zu beantworten sind. Die Wissenschaften können sich zwar zum Sterben als einem psychischen und sozialen Prozess äussern, genauso wie zum biologisch-körperlichen Lebensende und zum Zerfall des Körpers – nicht aber zum Tod selbst oder zu spirituellen Dimensionen, die sich angesichts der Todesnähe eröffnen. Im Gegensatz zur Antimetaphysik der Wissenschaften, die ihre Fragen auf empirisch nachweisbare Sachverhalte reduziert, erheben Religion und Spiritualität den Anspruch, mysteriöse und verdunkelte Bereiche wie Sterben und Tod thematisieren zu können.²⁹ Sie tun dies, obwohl oder gerade weil man sich ihrer, wie Paul Kalanithi es formuliert, nicht nachweislich annehmen kann: «Man muss nach der Großen Wahrheit streben, aber wissen, dass man eine unlösbare Aufgabe vor sich hat, oder wenn eine richtige Antwort möglich ist, muss man wissen, dass eine Verifizierung ganz und gar unmöglich ist.»³⁰

Für dieses Thema bleiben neben der Religion die Künste und die Literatur zuständig, welche allerdings, wie die hier genannten Beispiele zeigen, häufig auf den gegebenen kulturellen religiösen Rahmen referenzieren, indem sie seinen Verlust beklagen. So verweist beispielsweise Cory Taylor ausdrücklich auf die verlorene Sprache des Sterbens – einen Verlust, der sich unweigerlich auch auf ihren eigenen Text auswirkt:

«Denn dies ist eine der beklagenswertesten Folgen, die unser Widerwillen, über den Tod zu sprechen, mit sich bringt. Wir haben unsere gemeinsamen Rituale und unsere gemeinsame Sprache des Sterbens verloren und müssen deshalb entweder improvisieren oder auf Traditionen zurückgreifen, denen wir äußerst zwiespältig gegenüberstehen. Damit meine ich besonders Menschen wie mich, die nicht gläubig sind. Für uns zeigt das Sterben wie nichts anderes die Grenzen des Säkularismus auf. Das habe ich vor allem zu spüren bekommen, als ich mich um psychologischen Rat bemühte.»³¹

Sterbende Literat:innen, die solche Gefühle kommunizieren und öffentlich machen, tragen zu einer Etablierung des Zweifels an einem rein materialistischen und atheistischen Weltbild bei. Sie tragen dazu bei, dass religiös-spi-

29 Auguste Comte: *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg: Felix Meiner, 1994.

30 Paul Kalanithi: *Bevor ich jetzt gehe. Was am Ende wirklich zählt – Das Vermächtnis eines jungen Arztes*, München: Knaus, 2016, S. 161.

31 Cory Taylor: *Sterben. Eine Erfahrung*, Berlin: Ullstein, 2018, S. 29.

rituelle Aspekte – wenn auch in gänzlich neuen und höchst subjektivierten Formen – in unserer Gesellschaft wieder an Relevanz gewinnen, zumal (noch) keine valablen Ersatzreferenzen verfügbar sind. Julie Yip-Williams etwa bekennt unumwunden: «Mein Glaube daran, dass nach diesem Leben noch etwas kommt, ist viel stärker als mein Glaube an einen Gott. Ich weiss mit jeder Faser meines Seins, dass es ein Leben nach dem Tod gibt.»³² Und auch Christoph Schlingensiefel hält fest: «[...] eins ist klar: Ich bin kein Atheist.»³³ Und: «Wenn man in solchen Situationen [Diagnose einer tödlichen Erkrankung] steckt, ist es das größte Glück, Momente der Emotionalität und Spiritualität zu erleben.»³⁴

Verlust der binären Unterscheidung religiös/nichtreligiös

Genauso wie sich nichtreligiöse Menschen in Sterbephasen plötzlich für religiöse und spirituelle Fragen öffnen können, haben religiöse Menschen nicht unbedingt einen kontinuierlichen unerschütterlichen und krisenresistenten Glauben; auch sie können von Zweifeln heimgesucht werden – gerade in Sterbeprozessen. Meist sind religiöse Rituale wie das Beten nicht Ausdruck eines «verfestigten» Glaubens, sondern kontemplative Praktiken, die dazu dienen, den Glauben zu «verfestigen». Auch «Berichte über das innere Ringen mit Glaubenszweifeln sind selbst religiöse Kommunikation».³⁵

Ein Beispiel hierfür ist das Sterbebuch *Into Extra Time* (2016) des jesuitischen Theologen Michael Paul Gallagher (1939–2015). Der Dozent und Autor war aufgrund seiner regen Publikationstätigkeit eine bekannte Persönlichkeit des irischen Katholizismus; er verfasste rund ein Dutzend Bücher zu Fragen des Glaubens in der Moderne. Als er zu Beginn des Jahres 2015 an einem Harnblasenkarzinom erkrankte, begann er die Arbeit an seinem letzten Buch. Im Vorwort gibt er der Hoffnung Ausdruck, durch sein Schreiben auch anderen helfen zu können. Das Buch zeige, wie er als gläubige Person die Krebserkrankung bewältige, es könne im besten Fall «some spiritual light» für Betroffene bieten.³⁶

Im Unterschied zu den anderen Verfasser:innen von Sterbebüchern praktiziert Gallagher während seines Sterbens religiös motivierte rituelle Handlungen, die er ein Leben lang eingeübt hat: Er bittet Gott um Beistand, er betet, geht in den Andachtsraum des Krankenhauses, rezitiert Psalmen. Diese religiösen Praktiken haben stets auch einen Bezug zum Tod.

Einleitend schildert Gallagher, dass Gläubige keineswegs ein so stabiles und trostreiches religiöses Leben führten, wie sich das Nicht-Gläubige bisweilen vorstellten. Auch ohne grosse Lebenskrisen bewege sich der Glaube

32 Yip-Williams: *Das Wunder vom Leben und Sterben* (wie Anm. 14), S. 297.

33 Schlingensiefel: *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein!* (wie Anm. 20), S. 129.

34 Ebd., S. 168.

35 Niklas Luhmann: «Religion als Kommunikation», in: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon, 1998, S. 135–146, hier S. 145.

36 Michael Paul Gallagher: *Into Extra Time. Living Through the Final Stages of Cancer and Jottings Along the Way*, London: Darton, Longman & Todd, 2016, S. 9.

beständig zwischen Dunkelheit und Licht, und sein eigener Glaube sei zeit seines Lebens durch stetigen Wechsel von «ups and downs» herausgefordert worden.³⁷ Bei einem Schock wie einer lebensbedrohlichen Krankheit erscheine seiner Erfahrung nach bisweilen die Dunkelheit noch dunkler und das Licht noch heller als sonst.³⁸ So versteht Gallagher den Glauben als einen Prozess, als einen Zustand in Bewegung, der nach verschiedenen Seiten ausschlagen kann. Auch im Hinblick auf Trost durch Gottes Präsenz weist Gallaghers Tagebuch Ambivalenzen auf. Mal bleibe Gott auf quälende Weise schweigsam und abwesend, mal sei er spürbar und bringe ihm Frieden. Mal findet der Autor Trost in Psalmen, dann wieder schreibt er, wie leer und lichtlos der Glaube sein könne («so blank and without light»),³⁹

Im Falle Gallaghers also gewährleistet auch eine grundsätzlich feste religiöse Überzeugung beim Sterben keine durchgehende innere Seelenruhe. Im Gegensatz zu Schriftsteller:innen jedoch, die sich ein Leben lang auf das Diesseits konzentriert und kaum mit Fragen der Transzendenz auseinandergesetzt haben, muss Gallagher aufgrund seiner lebenslangen theologischen Praxis angesichts des bevorstehenden Todes nicht unter grossem Zeitdruck sein ganzes Leben, Denken und Fühlen neu ausrichten. In seinen letzten Lebenstagen notiert er vermehrt, dass er sich von Gott getragen und begleitet fühle.

Das von Luhmann beschriebene «innere Ringen mit Glaubenszweifeln» findet sich in Sterbephase bei religiösen ebenso wie bei nichtreligiösen Menschen, was darauf hindeutet, dass die binäre Unterscheidung zwischen religiös und nichtreligiös unter den besonderen Umständen tendenziell an Relevanz verliert.⁴⁰ Die Ausgangslagen und die jeweilige Form der Hinwendung zu Spirituellem gestalten sich dabei aber unterschiedlich: Während sich bei Personen, die sich ein Leben lang kaum mit religiösen Fragen auseinandergesetzt haben, in der Sterbephase spirituelle Horizonte eröffnen, wenn gleich in den meisten Fällen auf «unfeste Weise» und mit vielen Fragezeichen, manifestieren sich bei gläubigen Autor:innen in der Sterbephase ihre eigenen religiösen Zweifel an einer jenseitigen Welt.

37 Ebd., S. 14 und 25.

38 Ebd., S. 14.

39 Ebd., S. 89, 92, 116 und 117.

40 Luhmann: «Religion als Kommunikation» (wie Anm. 35), S. 145.

- Becci, Irene und Zhargalma Dandarova Robert: «Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen «religiös» und «spirituell» in Umfragen», in: Jörg Stolz et al. (Hg.): *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, Wiesbaden: Springer VS, 2022, S. 33–64.
- Benkel, Thorsten: «Transzendenz im Diesseits. Zur korrespondierenden Transformation lebensweltlicher und religiöser Sinnangebote», in: Bernt Schnettler, Thorsten Szydlík und Helen Pach (Hg.): *Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen*, Wiesbaden: Springer VS, 2020, S. 259–277.
- Berger, Peter L.: *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position*, Michigan/Cambridge (UK): William B. Eerdmans, 2010.
- Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek: Rowohlt, 2012.
- Bourdieu, Pierre: «Die Auflösung des Religiösen», in: Pierre Bourdieu (Hg.): *Rede und Antwort*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, S. 231–237.
- Bundesamt für Statistik: «Religionen», <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html> (zuletzt aufgerufen: 14.2.2024).
- Caduff, Corina (Hg.): *Ein letztes Buch. Autorinnen und Autoren schreiben über ihr Sterben*, Zürich: rüffer & rub, 2023.
- Comte, Auguste: *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg: Felix Meiner, 1994.
- Diski, Jenny: *In Gratitude*, London/New York: Bloomsbury, 2016.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2004.
- Esterházy, Péter: *Bauchspeicheldrüsentagebuch*, Berlin: Hanser, 2017.
- Gallagher, Michael Paul: *Into Extra Time. Living Through the Final Stages of Cancer and Jottings Along the Way*, London: Darton, Longman & Todd, 2016.
- Grimes, Ronald L.: *The Craft of Ritual Studies*, New York: Oxford University Press, 2014.
- Kalanithi, Paul: *Bevor ich jetzt gehe. Was am Ende wirklich zählt – Das Vermächtnis eines jungen Arztes*, München: Knaus, 2016.
- Knoblauch, Hubert: «Von New Age zur populären Spiritualität», in: Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert (Hg.): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: Transcript, 2010, S. 149–174.
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

- Lüddeckens, Dorothea, Rafael Walthert und Helmut Zander: «Alternative Religiosität und Lebensende. Weltanschauliche, medizinethische und pflegerische Konsequenzen alternativer Religiosität», Lay Summary, in: *End of Life. National Research Programme NRP 67*, 2016, <http://www.nfp67.ch/SiteCollectionDocuments/lay-summary-final-report-lueddeckens.pdf> (zuletzt aufgerufen: 14.2.2024).
- Luhmann, Niklas: «Religion als Kommunikation», in: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon, 1998, S. 135–146.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
- Nagel, Thomas: *Letzte Fragen. Mortal Questions*, Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt, 2012.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck, 2004.
- Reinis, Austra, Bernhard H. F. Taureck und Franz Josef Illhardt: «Ars moriendi», in: Héctor Wittwer, Daniel Schäfer und Andreas Frewer (Hg.): *Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, 2010, S. 159–174.
- Schlingensief, Christoph: *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung*, Köln: Kiepenheuer und Witsch, 2009.
- Schneider, Werner: «Sterbewelten: Ethnographische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende», in: Martin W. Schnell, Werner Schneider und Harald Kolbe (Hg.): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden: Springer VS, 2014, S. 51–138.
- Stolz, Jörg und Jeremy Senn: «Generationen abnehmenden Glaubens. Religion und Säkularisierung in der Schweiz 1930–2020», *Social Change in Switzerland*, 27, DOI: 10.22019/SC-2021-00006, <https://www.socialchangeswitzerland.ch/?p=2410> (zuletzt aufgerufen: 14.2.2024).
- Taylor, Cory: *Sterben. Eine Erfahrung*, Berlin: Ullstein, 2018.
- Yip-Williams, Julie: *Das Wunder vom Leben und Sterben. Ein bewegendes Memoir voller Hoffnung und Kraft*, Kandern: Narayana, 2020.