

HANS-JOACHIM HÖHN

Zeit zu leben – Zeit zu sterben Beobachtungen über den gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod

Der Tod geht dem Menschen an die Wurzel und ebenso der Gesellschaft, die ausnahmslos aus Sterblichen besteht. Der Tod galt lange als Schicksal, als Verhängnis – doch er muß es nicht sein. Nicht allein der Suizid, sondern auch der Holocaust der gesamten Gattung liegt am Ende der Moderne im Bereich des Menschenmöglichen. Zu dem schicksalhaften Sterben ist längst der selbstproduzierbare Tod hinzugekommen. Der ökologische Kollaps und das nukleare Inferno eines »größten anzunehmenden Unfalls« sind die neuesten Wege, kollektiv ums Leben zu kommen. Sie erinnern aufs Neue und nachdrücklich daran, daß wir nicht in einer Welt des Seins, sondern des Vergehens leben.

In welcher Art und Weise auf diese Erinnerung in der modernen Gesellschaft reagiert wird, soll im folgenden reflektiert werden. Im Stil einer soziologischen Zeitdiagnose geht es um die Sondierung der gesellschaftlichen Umgangsformen mit der personalen und sozialen Erfahrung einer begrenzten Lebensspanne, die sich nicht immer menschlicher Verfügung entzieht.¹ Die anhaltende Diskussion um die medizinischen, juristischen und ethischen Probleme der Sterbebegleitung signalisiert bereits ein gewandeltes Verständnis vom Aufhören menschlicher Lebensprozesse, die immer häufiger technisch beeinflussbar sind.² Die neuen ideologischen Leitbilder sind das »humane Sterben« und der »natürliche Tod« etwa dergestalt: Nachdem sich zu Beginn der Neuzeit die Einsicht durchgesetzt hatte, daß die Menschen aufgrund biologischer Prozesse sterben müssen und alle anderen Todesursachen »sich direkt oder indirekt den spezifischen Lebensumständen verdanken, erhebt sich das Postulat, den natürlichen Tod allererst zu ermöglichen. Erst gesellschaftliche Praxis muß die Lebensspanne herstellen, die den Menschen als Spezies zukommt; die Natürlichkeit des Todes ist nur als eine sozial produzierte zu denken. Insofern enthält der Begriff des natürlichen Todes ein Postulat . . . Er verlangt eine gesellschaftliche Verfassung, in der ein solcher natürlicher Tod die Regel ist oder mindestens zur Regel werden kann. Jedem muß es möglich sein, am Ende seiner Kräfte zu verlöschen, ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an ihr Ende auszuleben.«³ Als human bezeichnen Verfechter einer solchen Konzeption ein Sterben, bei dem der Patient sein Selbstverfügungsrecht behält, ihm überflüssige Eingriffe oder sein Befinden verschlechternde Untersuchungen durch die »Intensivmedizin« erspart bleiben, er nicht im sogenannten »Sterbezimmer« isoliert wird, sondern bis zuletzt auf menschliche Zuwendung rechnen darf. Die Vorstellung eines »sanften« Todes hat bei aller Berechtigung auch problematische Seiten. Gegen die Idee, daß Leiden und Sterben in irgendeiner Weise »humanisiert« werden könnten, steht die Erfahrung, daß der Tod in jeder Form der Menschlichkeit ihr Limit setzt, daß er den »unendlichen Progressus der Vernunft« (I. Kant) und der Humanität ebenso abrupt wie grausam blockiert.⁴

1. Das langsame Sterben und der seltene Tod

In einer als schnellebig qualifizierten Zeit ist das Sterben eigentümlicherweise »langsamer« geworden. Nicht nur das Leben, auch das Sterben dauert am Ende der Moderne länger: 21 % aller Todesfälle in der BRD waren im Jahre 1980 auf Krebserkrankungen zurückzuführen, bei denen in der Regel ein langes Leiden zu erwarten ist. Ähnliches gilt für Krankheiten des Herz/Kreislauf-Systems, die 50% der Todesursachen ausmachen. Um die Jahrhundertwende lag die Quote dieser Erkrankungen noch bei 7% bzw. 20%. Der medizinische Fortschritt ist die Ursache sowohl für eine höhere Lebenserwartung (die sich zwischen 1871 und 1981 verdoppelt hat und 1981 bei durchschnittlich 74 Jahren lag) als auch für eine Verlängerung des Sterbens.⁵ Selbst bei Patienten, die man aufgegeben hat, ermöglicht der Einsatz der Intensivmedizin eine Verlängerung ihrer Lebensspanne.

Das Senken der Sterblichkeitsrate und das Hinausschieben der Todesgrenze in der modernen Gesellschaft hat aber auch zur Folge, daß der Tod immer seltener unmittelbar erlebt wird. Zerbrochen ist die Großfamilie, die mehrere Generationen umfaßte und in der die Enkel das Sterben ihrer Großeltern miterlebten. Da nach dem statistischen Mittel nur alle 10–15 Jahre ein Todesfall in einer Familie vorkommt, die Großeltern meist nicht mehr dem Verband der Kleinfamilie angehören, nimmt unter jungen Erwachsenen der Anteil derer zu, die bis zum Alter von 25 Jahren nicht mit dem Sterben eines nahen Angehörigen konfrontiert worden sind. Der Tod der Eltern tritt zudem in den meisten Fällen erst dann ein, wenn sich die Kinder schon sozial und emotional von ihnen entfernt haben.⁶ Diese Tendenz und die Tatsache, daß der Ort des Sterbens immer häufiger das Krankenhaus und nicht die eigene Wohnung ist, mag erklären, warum der Tod als einer der existentiell bedeutsamsten Vorgänge in der Alltagskommunikation in seiner existentiellen Dimension selten thematisiert wird. Deutlichster Beleg dafür ist die eigentümliche Verlegenheit von Besuchern am Bett eines Sterbenden. Peinlichkeitsgefühle halten die Worte zurück, von denen es im modernen Sprachschatz ohnehin nur wenige gibt, die dieser Situation gerecht werden. Es wäre allerdings ein soziologischer Kurzschluß, wollte man daraus die Globalthese von einer Tabuisierung, Verdrängung oder Privatisierung des Todesbewußtseins ableiten.

2. Der öffentliche Tod und der Lebende als Voyeur des Sterbenden

Nach einem ebenso gängigen wie unzutreffenden Vorurteil hat das Tabu des Todes die Tabuisierung der Sexualität abgelöst. Über Sexualität kann heute nach den diversen Aufklärungs- und Emanzipationswellen scheinbar frei und offen gesprochen werden – über das Sterben angeblich nicht. Bei diesem Gemeinplatz werden zahlreiche Orte und Zeiten übersehen, an denen explizit von Tod und Sterben die Rede ist:

Beim Abschluß einer Lebensversicherung und bei der Abfassung eines Testamentes, wozu sich immerhin 80% bzw. 25% der Bürger in den USA entschließen, wird die Kommunikationshemmung anläßlich des Themas Tod zwangsläufig zumindest oberflächlich aufgebrochen. Patienten, die mit dem Verdacht auf eine bösartige Gewebeveränderung in spezielle Diagnosezentren überwiesen werden, wissen, was auf sie zukommt; ihnen braucht man die Wahrheit am Krankenbett nicht zu verheimlichen. Bücher, die bei der Begleitung Sterbender helfen wollen, sind in den letzten Jahren ebenso zu Bestsellern ge-

worden wie die Berichte reanimierter komatöser Patienten über ihre Erfahrungen an der Schwelle von Leben und Tod.⁷ Mit Problemen der letzten Lebensphase befaßt sich zunehmend die öffentliche Diskussion. Ob es um die Frage einer Pflegekostenversicherung geht oder die Berechtigung aktiver Sterbehilfe propagiert wird, stets ist das Echo entsprechender Wortmeldungen beträchtlich. Für das Bemühen um eine Neuregelung des Euthanasieverbotes (§ 216 StGB) ist hierzulande bereits das Stadium der Bildung organisatorischer Strukturen erreicht. Die 1980 gegründete »Gesellschaft für Humanes Sterben« tritt ein für die freie Verfügung des Patienten über sein Leben, die sie als Voraussetzung für ein menschenwürdiges Sterben betrachtet. Mit einer »Patientenverfügung« bzw. einer »Freitod-Verfügung« erklären die Mitglieder dieser Gesellschaft ihren Anspruch auf ein Unterlassen lebenserhaltender Maßnahmen, wenn nach menschlichem Ermessen ein unaufhaltsamer Sterbeprozess eingetreten ist, nur eine geringe Aussicht auf Wiedererlangung des Bewußtseins besteht, eine Dauerschädigung des Gehirns absehbar ist, wodurch ein personales Dasein unmöglich wird, oder nur eine Operation helfen könnte, bei der eine Überlebenschance von nur 20% besteht (Diese Bedingungen gelten alternativ, nicht additiv!). Weiteren Auftrieb hat diese Problematik durch das publizistische Interesse an einigen besonders spektakulären Fällen von Tötungsbeihilfe erhalten, bei denen Prof. Julius Hackethal 1984 und 1987 die Schlüsselrolle spielte. Unter Ausblendung der tieferen ethischen Problematik eines solchen Handelns wurde in der Sensationspresse in einer Weise über das Schicksal unheilbar Kranker berichtet, daß eine Nichterfüllung ihres Todeswunsches als inhuman erschien. Der tendenziösen Berichterstattung entspricht die Meinungsbildung der Bevölkerung. Im Rahmen einer Allensbach-Umfrage äußerten sich 1984 67% der Befragten negativ zur Strafandrohung für einen Arzt, der einem unheilbar kranken und sterbewilligen Patienten ein tödliches Präparat besorgt. Was sich bezüglich der Geburtenkontrolle vollzogen hat, deutet sich nun für die Todeskontrolle an: Der Mensch will zum Souverän über Anfang und Ende des Lebens werden.⁸

Das Sterben ist eine öffentliche Angelegenheit geworden und der Umgang mit dieser Angelegenheit wird zunehmend voyeuristisch: Bei Verkehrsunfällen bildet sich gewöhnlich ein Pulk von Neugierigen, welche die Opfer begaffen. In den Nachrichtensendungen des Fernsehens werden Terroranschläge, Flugzeugabstürze, Erdbeben- und Brandkatastrophen ebenso ausgiebig dokumentiert wie die Erschütterung der Angehörigen beim Erhalt der Todesnachricht in Großaufnahme gezeigt wird. Im Kino wartet das Genre »Kriegs-, Killer- und Katastrophenfilm« mit Tötungs- und Sterbesequenzen im Breitwandformat auf. Kassenschlager à la »Rambo« zeigen ihren Titelhelden stets am Abdruck einer technisch hochgezüchteten Tötungsmaschinerie – all dies zur Unterhaltung des Zuschauers, der stets höhere Dosen von Gewaltdarstellungen braucht, um noch ein wenig Nervenkitzel zu spüren. Der Tod ist hier zur Ware und zum Konsumgut geworden. Weniger reißerisch, dafür mit nicht weniger öffentlichkeitswirksamem Pathos, gehen die Medien mit den letzten Stunden der Großen dieser Welt um. Die Bulletins über den Krankheitsverlauf bis zum letzten Atemzug geben die behandelnden Ärzte vor gründlich organisierten Pressekonferenzen bekannt. Die Weltöffentlichkeit ist via Satellit beim Sterben eines Politikers »live« dabei. Sein Tod wird zwar anschaulich erfahrbar gemacht, aber die mediale Aufbereitung rührt den Betrachter emotional kaum noch an. Der bloß abgebildete Tod erzeugt keine tiefe oder anhaltende Betroffenheit; sein Effekt ist allenfalls das kurzfristige Aufputschen von Affekten.

3. *Leben in der Einheit von Leben und Tod*

Der Zuschauer stumft ab gegenüber der Realität, die hinter den Todesbildern steht. Er ordnet sie nicht als »memento mori«, sondern als »carpe diem« in sein Leben ein. Diese Dispensierung von einem bewußten und willentlichen »Vorlauf« zum eigenen Sterben ist das Resultat eines doppelten Wandels im modernen Todesbewußtsein.⁹ Der eigene Tod ist durch die hohe Lebenserwartung einerseits zu einer fernen und fremden Größe geworden, aber gleichzeitig hat ihn die Möglichkeit einer nuklearen Katastrophe zur unmittelbar ängstigenden Gegenwartswirklichkeit gemacht. Wer darum etwas vom Leben haben will, darf nicht ans Sterben denken. Jeder Zeitgenosse, der in diesem Leben etwas aus sich machen möchte, steht daher unter beträchtlichem Zeit- und Handlungsdruck. Trotz der Ausdehnung der Lebenszeit wird allenthalben ein Mangel an Zeit beklagt. Dahinter steht ein verändertes Verhältnis zur Endlichkeit des Menschen. Während im »christlichen Abendland« das irdische Leben auf ein transzendentes »Nachher« hingebunden war, das die Bedeutung der Lebenslänge relativierte, wird mit dem Schwinden christlicher Transzendenzvorstellungen am Ende der Moderne die Lebensdauer zum entscheidenden Inhalt des Daseins. Unter diesen Bedingungen reicht die vorhandene Lebenszeit nie aus. Zeit wird immer knapper und kostbarer und erhält gerade deswegen eine alle Lebensbereiche durchdringende Bedeutung. Das geheime Motiv der zahllosen Bemühungen, Zeit zu gewinnen, ist die Angst vor dem Ende der individuellen Lebenszeit und vor dem Ende aller Zeiten, das den Sinn augenblicklichen Tuns fragwürdig macht. Was am Ende des Lebens zum Nichts wird – so der Gedanke – kann nicht wirklich sinnstiftend sein. Um diese Aporie zu vermeiden, versucht man den Ablauf der Zeit zu unterlaufen, um auf diese Weise auch jener Vergänglichkeit zuvorzukommen, die allen vom Menschen gesetzten Sinn hintertreibt. Darum wird Zeitgewinn zur modernen Chiffre für Sinnerfüllung.

Der in den Hochzeiten des Wissenschaftsglaubens abhanden gekommene Glaube an das Jenseits ließ auch den Gedanken an die Sterblichkeit an Interesse verlieren. Der Glaube an den Fortschritt hat vorübergehend zur Eliminierung des Todesbewußtseins geführt; seine aktuelle Krise hat jedoch nicht die Renaissance des Wissens um ein endgültiges Verlöschen der Existenz gebracht, sondern die Tür zum Reinkarnationsglauben aufgestoßen. Hier findet man das Säkularisat der religiösen Unsterblichkeitshoffnung wieder: den Fortschrittsglauben. In der New-Age-Bewegung verklammern Wiedergeburtsvorstellungen Leben und Tod zu einer Einheit. Reinkarnation wird gedacht als spiralförmiger spiritueller Fortschrittsweg mit der optimistischen Erwartung, daß es mit dem Sterblichen »weitergeht«. Was in seinem jetzigen Leben nicht gelingt, braucht nicht ein persönliches Verschulden zu sein, sondern ist eher die Hypothek eines früheren Lebens und wird in einem späteren gänzlich abgetragen sein.¹⁰ Hierbei werden die östlichen Reinkarnationslehren auf dem Wege des Importes in den Westen in einer Weise uminterpretiert, die ihnen erst Akzeptanz verschafft. Während das Heil im Hinduismus und Buddhismus gerade im Ausstieg aus dem »Rad der Wiedergeburt« liegt und jede weitere Inkarnation nur Qual und Mühsal bedeutet, verkünden die Vertreter einer modernen Gnosis die Idee einer stufenweisen Aufwärtsentwicklung und Vollendung des Menschen durch Reinkarnation.¹¹

Eine neue »ars moriendi« stellt sich vor diesem Hintergrund nicht ein. Kein Zeitgenosse näht sich mehr sein Sterbehemd selbst. Und niemand hält sich an die Empfehlung

»si vis vitam para mortem« (S. Freud), indem er angesichts seines Todes sein Dasein noch als Lebender unter einen Einheitsaspekt bringt, damit es als ganzes ein gelungenes werde. Der Anhänger einer vulgarisierten und popularisierten Version des Glaubens an eine Wiedergeburt kann darauf verzichten. Warum kann und will er dies? Die Antwort »beginnt mit der schlichten und unselbstverständlichen Wahrnehmung, daß die Welt so wenig mit dem eigenen Leben endet, wie sie mit ihm begonnen hat.«¹² Keine Generation will sich mit diesem Faktum, das zum Fatum wurde, abfinden – schon gar nicht in der Gegenwart, in der es immer weniger Zeit für immer mehr Wünsche, Bedürfnisse und Ansprüche gibt. Der Mensch war schon immer ein Wesen mit endlicher Lebenszeit, das unendliche Wünsche hat. In der Moderne ist ihm endlich die Schaffung einer Welt gelungen, die keine Grenzen des Menschenmöglichen mehr zu kennen scheint – ausgenommen die eine, daß er sterben muß. Die Konjunktur der Reinkarnationsvorstellungen hat einen nicht unwesentlichen Grund darin, daß sie in Aussicht stellt, jenes Grundärgernis des modernen Menschen aufzuheben, welches »der einzelne daran nimmt, daß die Welt über die Grenzen seiner Lebenszeit hinweg unberührt fortbesteht und sich noch anderer Freuden zu erfreuen anschickt, als ihm selbst vergönnt sein mögen.«¹³ Nicht nur der Teufel, auch der Mensch weiß, daß er wenig Zeit hat (vgl. Apk 12,12). Darum ist ihm auch jedes Mittel recht, das ihm nicht nur erlaubt, Zeit zu sparen, sondern ihm in Aussicht stellt, Zeit zu gewinnen durch Vervielfältigung seiner Daseinschancen. Die Zeit »ist das am meisten Unrige und doch am wenigsten Verfügbare.«¹⁴ Manchen Anhänger des Reinkarnationsglaubens läßt dies unbeeindruckt. Bei ihm stellt sich auch kaum Trauer über das Mißlungene oder gewaltsam Beendete in seinem jetzigen Leben ein. Er hat genügend Zeit, sich zu verbessern – in einem neuen Spiel und mit einem neuen Glück . . .

4. Trauer ohne Gestalt und ohne Zeit

Trauer ist ein Ausdruck der Nähe zu einem Menschen, der sein Leben unwiederbringlich verloren hat. Und sie ist Zeichen der Solidarität mit jenen, die diesen Menschen verloren haben. Obwohl die Trauer ein soziales Phänomen ist, wurde sie in der modernen Gesellschaft zunehmend gestalt- und ortlos. Ein Netz von Verwandtschaft und Nachbarschaft fängt nur noch selten einen Menschen beim Verlust seines Partners oder seines Kindes schützend auf. Vor allem in den Städten, in denen das soziale Leben durch eine Vervielfältigung der Kontakte bei gleichzeitiger Abnahme ihrer Intensität geprägt wird, fehlt dieser Beistand vielfach ganz. Zwei bis drei arbeitsfreie Tage stehen dem Trauernden tariflich zu, dann muß er wieder seinen beruflichen Pflichten nachkommen. Am Arbeitsplatz wissen die Kollegen oft nichts von den seelischen und wirtschaftlichen Belastungen, die mit einem Sterbefall verbunden sind. Da Trauerkleidung aus der Mode gekommen ist, fehlen auch auf seiten des Trauernden nonverbale Signale, die seine besondere Situation anderen kenntlich machen. Ist der Beginn der Trauerzeit durch überkommene Verhaltensweisen (z. B. Aufgeben von Traueranzeigen, Kondolenzbesuche, kirchliches Begräbnis) noch eindeutig markiert, fehlt ein entsprechender Ritus für den Abschluß der Trauerzeit, wo diese Funktion nicht durch kirchliche Bräuche erfüllt wird (z. B. in katholischen Gegenden das sogenannte »Jahresamt«).

Daß die Trauer zunehmend eigene Zeiten und Orte verliert, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß bereits in der unmittelbaren Phase nach dem Ableben eines Menschen

immer seltener seine engsten Angehörigen jene Form der »Trauerarbeit« leisten, die im Erledigen von Formalitäten, in der Vorbereitung der Beerdigung und der Auflösung des Hausstandes besteht. All dies wird neuerdings von Bestattungsunternehmen professionell wahrgenommen. Die Familie trifft sich geschlossen höchstens noch zur Beerdigung und zur Testamentseröffnung. Delegiert wird auch die Grabpflege an entsprechende Fachunternehmen. Damit verliert auch der Friedhof als letzte Institution der öffentlichen Trauer an Bedeutung. Im Trend einer unablässig ausdrucksleerer werdenden Trauerkultur liegt schließlich die zunehmende Sprachlosigkeit moderner Grabsteine. Sie enthalten über den Namen des Toten, sein Geburts- und Sterbedatum hinaus kaum noch weitere Aussagen. Auf religiöse Symbole (z. B. Kreuz, Palmzweig) verzichtet man zwar nicht so häufig, dafür sind kaum noch religiöse Bekenntnisformeln zu finden (z. B. »Hier ruht in Gott«).

Überhaupt keinen Bezugspunkt für die Trauer läßt die seit 15 Jahren in Deutschland zugelassene »Anonymbestattung« mehr zu. »Die Urne, seltener der Sarg, werden außerhalb der normalen Öffnungszeiten der Friedhöfe auf einem dafür vorbehaltenen, mit Rasen versehenen Friedhofsteil beigesetzt. Grabmäler werden keine aufgestellt.«¹⁵ Die Angehörigen erhalten zwar eine Benachrichtigung über die erfolgte Bestattung, jedoch enthält sie keine Hinweise auf den Ort der Grabstätte. Mehr als die Tatsache der Beisetzung werden sie nie erfahren. Die Entscheidung für eine Anonymbestattung ist unhintergebar – wie der Tod auch. Vielleicht liegt in dieser Entsprechung eine letzte Willensbekundung des Verstorbenen, für den mit dem Tod »alles aus« ist. Oder sie ist Ausdruck eines letzten Protestes, daß man ihn ebenso hat sterben lassen, wie er leben mußte: einsam und anonym.¹⁶ Und noch ein Letztes wird an diesem Phänomen deutlich: Der Tod ist das Ereignis »der die Lebensverhältnisse total abbrechenden Verhältnislosigkeit. Als dieses Ereignis der Verhältnislosigkeit ist er das Ende einer Lebensgeschichte, . . . , das Ende also der ganzen Person und eben darin Ausdruck der Endlichkeit des menschlichen Lebens. Der Mensch ist, wenn er gestorben ist, nur noch das, was er war. Er wird von sich aus hinfort nichts mehr werden und insofern auch nicht mehr sein.«¹⁷ Am anonymen Sterben wird deutlich, was das Wesen des Todes ist, und es gibt an, was tödlich ist: jede Tendenz zur Beziehungslosigkeit sowohl im Bereich der Natur als auch im sozialen und politischen Handeln. Sollte es demgegenüber eine wirkliche Hoffnung wider den Anschein der endgültigen Verhältnislosigkeit des Todes geben, dann kann dies nur sein das Hoffen auf ein Überwinden des Todes durch eine Beziehungswirklichkeit, die am Tod des Menschen partizipiert und diesen Menschen an ihrer eigenen Lebenswirklichkeit teilhaben läßt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. auf der Linie dieses Ansatzes G. SCHMIED, *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, München/Zürich ²1988; R. SCHMIDT-ROST, *Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft* (EZW-Information 99), Stuttgart 1986. Zur philosophischen Reflexion, die die nachfolgende Bestandsaufnahme kritisch kommentiert, siehe auch H. EBELING (Hg.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt 1984.

² Vgl. hierzu etwa P. BECKER/V. EID (Hg.), *Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden*, Mainz 1984; T. KRUSE/H. WAGNER (Hg.), *Sterbende brauchen Solidarität*, München 1986.

³ W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt ²1973, 72.

⁴ Vgl. H. EBELING, *Freiheit – Gleichheit – Sterblichkeit*. Philosophie nach Heidegger, Stuttgart 1982.

⁵ »Heute ist es nur selten noch ein Tod, der in der Kindheit, in der Jugend, in der Blüte der Jahre trifft . . . Dieser nunmehr massenhafte Tod in höherem und hohem Alter kommt vielmehr schleichend, oft am Ende jahrelanger Leiden, manchmal anscheinend überfällig. Er läßt auf sich warten, holt uns endlich doch noch ein, nachdem viele von uns beruflich, familiär, gesellschaftlich längst gestorben sind«, A. E. IMHOF, *Die gewonnenen Jahre*. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren, München 1981, 24 f.

⁶ Siehe hierzu ausführlicher den Literaturbericht von A. HAHN, *Tod und Individualität*, in: *KZSS* 31 (1979) 746–765.

⁷ Vgl. pars pro toto J. CHR. HAMPE, *Sterben ist doch ganz anders*, Stuttgart/Berlin 1975; E. KÜBLER-ROSS, *Interviews mit Sterbenden*, Gütersloh ⁹1982; R. A. MOODY, *Leben nach dem Tod*, Reinbek 1977.

⁸ Als ein solcher Souverän möchte der moderne Mensch möglichst lange am Leben bleiben. Nicht umsonst stehen »Gesundheit« und »ein langes Leben« in der Rangliste der Glückwünsche weit oben. Man möchte jung bleiben, aber so rasch wie möglich kein Kind mehr sein; man möchte lange leben, aber möglichst nie alt werden. Sogar im Behördendeutsch gibt es keine »Alten« mehr, nur noch »Senioren«. Zu diesen Verschiebungen in der Wertung der Lebensphasen vgl. ausführlicher H. J. KAISER, *Altern aus sozialpsychologischer Sicht*, in: W. D. OSWALD/U. M. FLEISCHMANN, *Gerontopsychologie*. Psychologie des alten Menschen, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983, 103–128; H. P. TEWS, *Soziologie des Alterns*, Heidelberg ⁵1979.

⁹ Vgl. J. E. MEYER, *Todesangst und Todesbewußtsein der Gegenwart*, Berlin/Heidelberg ²1982; G. ALTNER, *Tod, Ewigkeit und Überleben*, Heidelberg 1981.

¹⁰ Vgl. H.-J. RUPPERT, *Reinkarnation in neugnostischen Bewegungen*. Anthroposophie – Theosophie – New Age, in: C. A. KELLER u. a. *Reinkarnation – Wiedergeburt aus christlicher Sicht*, Freiburg/Zürich 1987, 65–125.

¹¹ Siehe hierzu in einem größeren Kontext H. WALDENFELS (Hg.), *Ein Leben nach dem Leben? Die Antwort der Religionen*, Düsseldorf 1988; R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg 1986; R. HUMMEL, *Reinkarnation*, Mainz/Stuttgart 1988.

¹² H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt ²1986, 73.

¹³ Ebd., 78.

¹⁴ Ebd., 74.

¹⁵ G. SCHMIED, *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, 189.

¹⁶ Vgl. N. ELIAS, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt 1982.

¹⁷ E. JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart/Berlin ²1972, 145.