

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Klie et al. (eds.), *Praktische Theologie der Bestattung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Friedrichs, Lutz

Die kirchliche Bestattung: Tradition im Wandel

in: Thomas Klie et al. (eds.), *Praktische Theologie der Bestattung*, pp. 63–85

Berlin: De Gruyter 2015 (*Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* 17)

URL <https://doi.org/10.1515/9783110347289.63>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Klie u.a. (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Friedrichs, Lutz

Die kirchliche Bestattung: Tradition im Wandel

in: Thomas Klie u.a. (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung*, S. 63–85

Berlin: De Gruyter 2015 (*Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* 17)

URL <https://doi.org/10.1515/9783110347289.63>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter publiziert:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Ihr IxTheo-Team

Die kirchliche Bestattung: Tradition im Wandel

Lutz Friedrichs

Erschienen in: Thomas Klie/u.a. (Hg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin/u.a. 2015, 63-85

I. Zwischen Tradition und Wandel

Die kirchliche Bestattung ist ein verlässliches Angebot für die Mitglieder der Kirchen: Sie werden, wenn sie es wünschen, kirchlich bestattet. Auch die Form der Bestattung ist verlässlich. Wenn man eine kirchliche Bestattung wählt, „weiß man, wo man dran ist“¹: Es geht im Kern um die biblisch-christliche Tradition, die mit Blick auf die Verstorbenen und Trauernden vergewissernd aktualisiert wird.

Zu dieser Bestattungsform gibt es in unserer Gesellschaft nach wie vor „ein kulturelles Vertrauen“²: Die Mehrheit derer, die in Deutschland sterben, werden kirchlich bestattet, auch wenn der Anteil der kirchlichen Bestattungen am Gesamt der Bestattungen rückläufig ist. Kino- und Fernsehfilme inszenieren die kirchliche Bestattung als kirchliches Traditionsritual: In der Regel ist der Blick auf einen Priester oder eine Pfarrerin am offenen Grab gerichtet, der oder die den Akt der Beisetzung mit einem biblischen Auferstehungswort begleitet.

So wird deutlich: Die kirchliche Bestattung lebt von ihrem Verlässlichkeit stiftenden Traditionsbezug. Das ist verständlich, denn die Begegnung mit dem Tod ist angstbesetzt: Hier ist nicht an erster Stelle Innovation, sondern die vergewissernde Kraft der Tradition gefragt. Dennoch stehen Filmszenen dieser Art längst nicht mehr für das Ganze der kirchlichen Bestattungspraxis. Sie ist im Umbruch begriffen. Das kulturelle Vertrauen in die kirchliche Tradition nimmt ab: Es wird schwerer, Trost und Vergewisserung über das Hören des biblischen Wortes und das Singen kirchlicher Choräle zu vermitteln.³

Dabei sind es die gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, die die kirchliche Bestattung stark beeinflussen und handlungspraktisch bestimmen, unter anderem:

- Der Friedhof verliert seine Monopolstellung. Andere Bestattungsorte wie der Friedwald treten hervor; neue Formen der Trauerfeier an nichtkirchlichen Orten entstehen,⁴ das Internet etabliert sich als neuer, virtueller Trauerort.
- Die Erdbestattung geht deutlich zurück. Mehr und mehr setzt sich die Urnenbestattung durch. Sie entspricht dem Zeitgefühl einer Gesellschaft, in der Zeit knapp und die Schere zwischen Reichen und Armen immer weiter auseinandergeht.
- Die christliche Todesdeutung, die Botschaft von der Auferstehung der Toten, verliert an Relevanz in einer Zeit, die nicht mehr an das ewige Leben glaubt, sondern an Zeitgewinn durch Erlebnisdichte.
- Neue, nichtreligiöse Anbieter von „Lebensfesten“ gewinnen mit ihrem Ansatz einer unbürokratischen, persönlich-individuellen Begleitung an Bedeutung.⁵

¹ Karl-Fritz Daiber: Beerdigung. Pastoralsoziologische Einführung, Gütersloh 1996, 12.

² Ebd.

³ Silke Janovsky: Spiel mir das Lied zum Tod. Nicht immer nur „Ave Maria“: Viel öfter erklingen nun Poplieder als Begleitmusik für die letzte Reise, in: FR 68, Nr. 275, 24./25. November 2012, 39.

⁴ Als Beispiel sei das „Kerzen-Leuchten für Sternenkinder“ am weltweiten Gedenktag für verstorbene Kinder am 11. Dezember im Museum für Sepulkralkultur in Kassel genannt.

⁵ Charlotte Frank: Feste des Lebens, in: SZ Nr. 75, Ostern, 30./31. März/ 1. April 2013.

In dieser Situation stellt sich die Frage, wie stark die kirchliche Bestattung sich wandeln muss, um ihre Tradition heute sinnstiftend entfalten zu können.

II. Bestattung nach evangelischem Verständnis

Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf Fragen der evangelischen Bestattung. Die Unterschiede zum katholischen Bestattungsverständnis sind erheblich. Auf sie kann hier nur verwiesen werden: „Katholische Liturgie um Sterben und Tod ist keine Kasualliturgie zum Begräbnis, in deren Mitte die Predigt steht. Vielmehr handelt es sich um eine Sterbe- und Trauerbegleitung in unterschiedlichen Formen des Gebets und des Gottesdienstes.“⁶

1. Historisch-theologische Skizze

In der biblischen Tradition finden sich keine konzeptionell bedeutsamen Schlüsselstellen für eine Theologie der Bestattung. Ein Grundzug jedoch ist, dem Tod mit gelassenem Realismus zu begegnen: Er wird ernstgenommen, ohne ihn zu dramatisieren. So hält Jesus Sirach dazu an (38, 16-24), die Trauer nicht übermächtig werden zu lassen: „Denn vom Trauern kommt der Tod, und die Traurigkeit des Herzens schwächt die Kräfte.“

Diesen Realismus spiegelt auch die Botschaft von der Auferstehung Jesu, die das christliche Verständnis von Sterben und Tod bestimmt: Sie werden „entdramatisiert, ohne [...] überspielt zu werden.“⁷ Auch das jesuanische Wort: „Lass die Toten ihre Toten begraben...“ (Lk 9,60) lässt etwas von dieser „Entdramatisierung“ erkennen, da es als Plädoyer verstanden werden kann, dem Tod nicht zu viel Platz im Leben einzuräumen.

Der Tod hat also nicht das letzte Wort: Da, „wo nichts zu hoffen ist“ (Röm 4,18), hofft der Glaube auf Gott und seine Schöpfermacht, „der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei“ (Röm 4,17). Die Sprache dieser Hoffnung sind Bilder. In ihnen verdichten sich auch kritische Einsprüche, etwa gegen die Verletzung der persönlichen Würde eines Toten (Lk 10,20: „Namen, die in den Himmel geschrieben stehen“), aber auch gegen Engherzigkeit in der Frage, wer im Reich Gottes „zu Tisch sitzen“ (Lk 13,29) wird: Denn der Zugang zum Himmel ist „überraschend weit und nicht reguliert nach welthaften Maßstäben“⁸.

Von ihren Ursprüngen her ist die kirchliche Bestattung ein Werk der Barmherzigkeit. In der Alten Kirche orientiert sich die Bestattungspraxis stark an der griechisch-römischen Kultur, nicht ohne ein eigenes Profil zu entwickeln. So tritt an die Stelle der Totenklage der Psalmengesang und an die Stelle des Totenopfers das Abendmahl am offenen Grab, Ansatzpunkt für die Entwicklung der mittelalterlichen Totenmesse.

Die Reformation erhebt hier ihren Widerspruch: Sie lehnt die Totenmesse ab und richtet den Blick ganz auf die Trauernden. Der Glaube könne nichts für die Toten, sondern nur für die Trauernden tun, ihnen das Evangelium verkündigen und sie mit der biblischen Botschaft trösten. So tritt an die Stelle der rituellen Totenfürsorge die Predigt. Ein eigenes Formular für die Bestattung wird nicht entwickelt. Nicht nur die Form, auch der Ort bleiben theologisch sekundär. So kann Martin Luther auf dem Hintergrund von Pest und steigenden

⁶ Albert Gerhards: Trauerrede als Mystagogie – Der liturgische Kontext. In: Johann Pock/u.a. (Hg.): Trauerrede in postmoderner Trauerkultur, Münster 2011, 53-63, 53f.

⁷ Christian Grethlein: Grundinformation Kasualien, Göttingen 2007, 274.

⁸ Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Theologische Erwägungen zum Umgang mit den Toten und zur Gestaltung der kirchlichen Bestattung, Kassel 2000, 51.

Hygienebedürfnissen Begräbnisplätze außerhalb von Ortschaften empfehlen: Es kämen auch die „Elbe“ oder der „Wald“ in Frage, wesentlich sei nur, dass der Ort zur „Andacht“ reize.⁹

Die Spannung zwischen dem Bedürfnis, für die Toten etwas tun zu können, und dem Anliegen, Hoffnung zu predigen, kann die Reformation nicht aufheben. So entsteht schon kurze Zeit später die literarische Gattung der „Leichenpredigt“ (1550-1750), eine nach rhetorischen Regeln funktionierende Schmuckgattung mit eigenem Personalteil. In ihm werden vor allem christliche Musterbiographien mit einem „seligen Sterben“ erzählt.¹⁰ Die Leichenpredigt wird so zu einer sozialdisziplinierenden Erziehungsanstalt „zur Festigung und zur Durchsetzung des evangelischen Glaubens“¹¹, indem das „stets vorbildhaft christlich-geführte Leben“ die Zuhörer und Leser „belehrte und disziplinierte“¹².

Trotz der reformatorischen Ausrichtung auf die Trauernden blieb die Frage der Toten virulent. Religionstheoretisch gesehen, lässt sich hier von einer Spannung zwischen primärreligiösen, auf den Umgang mit den Toten bezogenen und sekundärreligiösen, den Trauerfall theologisch deutenden Motiven bei der Bestattung sprechen. Diese Spannung ist typisch für das evangelische Verständnis einer Kasualie: „Die religionstheoretische Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion ist ein hermeneutischer Schlüssel, um die Spannungen heutiger Kasualpraxis als sachgemäß und nicht einseitig auflösbar zu begreifen.“¹³

Dabei ist die Bestattung besonders stark von primärreligiösen Themen bestimmt. Ein Beispiel dafür ist die innerevangelische Diskussion um die Frage, ob für Tote gebetet werden dürfe. In der Regel wird diese Frage „sekundärreligiös“ mit Verweis auf reformatorische Einsichten verneint. Dennoch bleibt sie primärreligiös virulent. So schreibt Karl-Fritz Daiber: „Ich habe das Bedürfnis, für meine Toten zu beten. Als guter Protestant meine ich gelernt zu haben: Für Tote braucht man nicht zu beten, sie sind ja in Gottes Hand. [...] Warum aber will ich für Tote beten ...[...]? Ich will für sie beten, weil ich mit ihnen verbunden bleibe. So wird das Gebet zum symbolischen Ausdruck meiner Erinnerung, meines Verbundenseins. [...] Ob wir in der protestantischen Tradition an dieser Stelle nicht umdenken müssten?“¹⁴

2. Bestattung als Kasualie

Kasualien sind das zentrale Motiv für die Mitgliedschaft in der Evangelischen Kirche. Dabei erreicht laut letzter Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD die Antwortvorgabe: „...weil ich einmal kirchlich bestattet werden will“ die höchste Zustimmung bei der Frage, warum Menschen Mitglied der Evangelischen Kirche sind.¹⁵

Was ist das Besondere der Kasualien? Es tritt hervor, wenn sie im Feld der religiösen Rituale verortet werden. Man kann drei Grundformen unterscheiden:

1. Kultrituale
(Gottesdienst am Sonntagmorgen)
2. Religiöse Rituale der Lebenskrise

⁹ Martin Luther: „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ (1527), in: Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling (Hg.): *Ausgewählte Schriften*, Band 2, Frankfurt am Main 1982, 225-250, 248f; siehe WA 23, 338-379.

¹⁰ Siehe Rudolf Lenz: *Zur Funktion des Lebenslaufes in Leichenpredigten*, in: Walter Sparn (Hg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* Gütersloh 1990, 93-104, 99.

¹¹ Lenz, in: Sparn (Hg.) 1990, 102.

¹² Lenz, in: Sparn (Hg.) 1990, 104.

¹³ Grethlein 2007, 52.

¹⁴ Daiber 1996, 14.

¹⁵ *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*, Hannover 2014, 89.

(Kasualien)

3. Religiöse Rituale „kalendarischer Riten“

(Festgottesdienste wie Weihnachten, Ostern oder Erntedank).

Mit den Kasualien kommen demnach religiöse Rituale in den Blick, die auf die Bearbeitung von spezifischen Lebensfragen bezogen sind. Ihre rituelle Logik besteht darin, konstitutiv auf Fragen der „Lebenswirklichkeit“¹⁶ bezogen zu sein. Dabei weist Friedrich Niebergall zu Recht darauf hin, dass bei Kasualien die Leute „die Hauptsache“¹⁷ seien. Das bedeutet: Kasualien denken von der Lebenswelt her und versuchen, diese im Horizont der biblisch-christlichen Tradition zu deuten. Sie haben ihren Ausgangspunkt in dem, was gegenwärtig der Fall ist. Im Unterschied dazu denken Kultrituale wie der Sonntagsgottesdienst von der Tradition her und versuchen, Fragen der Lebenswelt von daher in den Blick zu nehmen. So lässt sich die Differenz in der rituellen Logik der religiösen Rituale als Perspektivdifferenz fassen: Folgen Rituale der Lebenskrise primär der Logik des Falls und der damit verbundenen primärreligiösen Themen, so Kultrituale primär der Logik der Tradition und der damit verbundenen sekundärreligiösen Themen, beispielsweise der biblischen Lesung als symbolisch-rituelle, der Logik des Kirchenjahrs folgende Ursprungsvergewisserung der christlichen Gemeinde.

3. Religiöse Sinnstiftung in postsäkularer Zeit

Die kirchliche Bestattung ist Teil einer Sinnstiftungskultur in „postsäkularer“¹⁸ Zeit. Wie ist sie unter den Bedingungen von Beschleunigung und wachsender Ökonomisierung möglich?

Ich antworte auf diese Frage mit dem Theorieansatz von Hartmut Rosa. Seine Grundthese: Nicht Geld regiere die Welt, sondern die Zeit. Deshalb sei das Problem nicht der Wandel und die Beschleunigung an sich. Vielmehr sei kritisch zu sehen, dass die Beschleunigung zu einem jeden Resonanzraum zerstörenden Selbstzweck geworden sei.

Im „säkularen Zeitalter“ (Charles Taylor) bleibe den Menschen die Welt stumm. Rastlos versuchten sie, dem letzten „Optionenvernichter“¹⁹, dem Tod, zu entfliehen. Dabei müsse die Idee des „ewigen Lebens“ an Relevanz verlieren: „Beschleunigung stellt eine [...] wirkungsmächtige kulturelle Verarbeitungsmöglichkeit dar, mit der ausgewogenen Begrenztheit des Lebens umzugehen, nachdem jede Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod als Illusion entlarvt wurde. Mehr noch, der Beschleunigungswunsch zeigt sich als die Antwort der Spätmoderne auf das ‚Todesproblem‘. Der Tod scheint umso mehr an allgegenwärtiger Bedrohlichkeit zu verlieren, je intensiver und besser ein Leben gelebt wurde, sprich: je mehr Möglichkeiten in kurzer Zeit ausgekostet wurden. Beschleunigung suggeriert das Versprechen eines ‚ewigen Lebens‘ durch eine quantitativ gesteigerte Nutzung aller Optionen“²⁰.

¹⁶ Michael N. Ebertz: Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte, in: HD 54 (2000), 7-15, 11.

¹⁷ Friedrich Niebergall: Artikel Kasualien, in: RGG Bd. 3 (1912) 956.

¹⁸ Zur Religion in postsäkularer Zeit siehe Jürgen Habermas: Glauben und Wissen, Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, 2001, in: www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de.

¹⁹ Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005, 474.

²⁰ Laura Hanemann/Peter Schütz: Tod und Beschleunigung. Soziologische Impulse zum Zeitbegriff am Beispiel der gegenwärtigen Bestattungskultur in Kolumbarien, in: kunst und kirche 3/2011, 18–23, 20f.

Anders die postsäkulare Zeit. In ihr werde mitten im Strom der Beschleunigung eine neue Sehnsucht wach: Das Selbst des Menschen zeige sich „einen Spalt breit geöffnet für die Affizierung durch eine größere, gleichsam kosmische Macht.“²¹ Diese werde in Resonanzerfahrungen konkret, im menschlichen Miteinander als Erfahrung der Anerkennung ebenso wie Erlebnis von Resonanz beim Hören von Musik oder dem Erleben eines Sonnenuntergangs.

Rosa liefert eine eindrückliche Zeitkritik. Er spricht sich gegen das „Steigerungsspiel der Moderne“²² aus, in dem sich Wachstum und Beschleunigung gegenseitig aufschaukeln. In dieser Zeit sei gefordert, postsäkulare Inseln der Entschleunigung zu schaffen: Orte, an denen Menschen Resonanz und Anerkennung finden, Tiefe und Zeit, dem nachzugehen, was sie wirklich berührt. Rosa lässt keinen Zweifel daran, wie schwer es ist, Zeitinseln dieser Art zu schaffen: Aber was er für die Kunst formuliert, kann als Chance auch für die kirchliche Bestattungspraxis gelten: „Schutzraum für andere [...] Zeiterfahrung“²³ zu werden, verstanden nicht als Ausstieg aus der Zeit, sondern als Einstieg in ihre kritische und tiefergehende Wahrnehmung. Was Rosa zeittheoretisch beschreibt, kann ritualtheoretisch als „rituelles Exil“²⁴ verstanden werden.

III. Umbrüche in der Bestattungskultur

Die kirchliche Bestattungspraxis steht unter starkem Einfluss der Bestattungskultur. Sie hat nicht die Kraft, die Bestattungskultur als Ganze zu bestimmen, zu beeinflussen oder zu ändern. So muss sie versuchen, ihre Anliegen innerhalb der sich stets wandelnden Bestattungskultur zu entwickeln und an wunden Punkten zu versuchen, gegenkulturell initiativ zu werden.

Wie lässt sich die Bestattungskultur der postsäkularen Zeit näher fassen? Und was sind die Herausforderungen für die kirchliche Bestattung? Von Hartmut Rosas Theorie her lassen sich drei Grundzüge hervorheben:

1. Pluralisierung

Die Bestattungskultur in Deutschland ist inzwischen stark pluralisiert. Über Ort, Zeit und Form einer Bestattung besteht heute kein Einverständnis mehr. Sie steht als Ganze zur Wahl.

Auf der einen Seite eröffnen sich damit neue Handlungsspielräume, etwa, was den Ort der Bestattung im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen betrifft. Auf der anderen Seite ist der Wandel so rasant geworden, dass es auch zu „ratloser Verlassenheit beim Verlust eines nahestehenden Menschen“²⁵ kommen kann.

Mit dem Wandel der Bestattungskultur in Deutschland ist ein deutlicher Rückgang des Einflusses der christlichen Kirchen verbunden. Er zeigt sich unter anderem daran, dass die Zahl der Evangelischen, die kirchlich nicht bestattet werden, zunimmt. Laut aktueller EKD-Statistik sind im Jahr 2011 18,3% der Verstorbenen, die evangelisch waren, kirchlich nicht bestattet worden, im Jahr 2003 waren es „erst“ 13,1%.

²¹ Hartmut Rosa: Ist da draußen jemand?, in: FR Zeitdiagnose, 18.6.2011, unter: www.fr-online.de/kultur.

²² Hartmut Rosa: Die Welt antwortet nicht mehr. Interview mit Peter Meroth, in: Stern-Extra 5/2009, 22-24, 23.

²³ Rosa 2005, 148.

²⁴ Siehe dazu Lutz Friedrichs: Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge, Leipzig 2008, besonders 48-56.

²⁵ Barbara Happe: Der Tod gehört mir. Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge, Berlin 2012, 9.

Natürlich gibt es auch hier regionale Unterschiede: In Baden-Württemberg, die EKD zählt hier nach Bundesländern, waren es im Jahr 2011 12,8%, im Jahr 2003 hingegen erst 9,8%.²⁶ Der kurze Einblick in die Statistik der evangelischen Bestattung lässt vermuten, dass sich dieser Trend fortsetzen wird: Immer mehr Evangelische werden kirchlich nicht bestattet.

Warum ist das so? Motive und Ursachen können bisher nur vermutet werden. Sicher spielt die abnehmende Kirchlichkeit der Hinterbliebenen eine Rolle. Aber es muss auch davon ausgegangen werden, dass sich heute Evangelische bewusst gegen eine kirchliche Bestattung entscheiden, auch wenn der Zugang zur Bestattung das zentrale Motiv der Mitgliedschaft in der Evangelischen Kirche ist.

Mit dem Wandel der Bestattungskultur steigt kirchentheoretisch gesehen die Anforderung, die kirchliche Praxis nicht mehr nur institutionell, sondern stärker von der Logik einer Organisation her zu denken, also stärker zielorientiert zu handeln, sich auf die verschiedenen Bedürfnisse der Menschen einzulassen und im Feld der Optionen ein erkennbares Profil zu entwickeln.

2. Ökonomisierung

Die Bestattungskultur in Deutschland ist nicht nur stark pluralisiert, sondern auch ökonomisiert: Die Fragen der Optionengesellschaft, wo, wie und von wem bestattet wird, geraten in Abhängigkeit zu finanziellen Aspekten. So ist die Zunahme der Urnenbestattung auch in ländlichen Regionen, neben der Frage der Ortsnähe der Hinterbliebenen, wesentlich ökonomisch verursacht,²⁷ nicht zuletzt beeinflusst von dem Wegfall des „Sterbegeldes“ der Krankenversicherungen im Jahr 2005.

Die Ökonomisierung hat zwar auf der einen Seite den Effekt, dass im Fall des Todes alles professionell geregelt wird. Die Schattenseite aber ist, dass damit nicht nur die Begegnung mit Toten und die existenzielle Auseinandersetzung mit Sterben und Tod in den Hintergrund treten, sondern auch problematische Entwicklungen einhergehen, die die Würde des Verstorbenen antasten, so besonders im Fall von „Sozialbestattungen“, also Bestattungen von Toten, die keine Angehörigen hinterlassen oder diese nicht in der Lage sind, die Bestattung zu finanzieren.

Die anonyme Bestattung als die Form der Bestattung, bei der das Grab keine individuelle Kennzeichnung erhält, hat deutlich zugenommen. Nach einer Studie der Universität Leipzig aus dem Jahr 2010 muss mit einem Anteil von 22% anonymer Bestattungen am Gesamt der Bestattungen in Deutschland gerechnet werden (Zahl für 2009). Auch hier gilt: Es gibt ein Ost-West-, ein Nord-Süd-, ein Stadt-Land-Gefälle: So liegt der Anteil in Niedersachsen bei 32%, in Bayern bei 13% und in Baden-Württemberg bei 7% Prozent. In Städten mag ein gewisser „Sättigungsgrad“ eingetreten sein, in kleineren Kommunen, aber auch im Süden Deutschlands, wird die Zahl der anonymen Bestattungen, so Barbara Happe, ansteigen. Dabei ist die Frage der Kosten nur ein Faktor. Ein anderer ist, dass sich mit der Bestattung auf einem namenlosen Gräberfeld eine Facette postsäkularer Religion ausdrücken kann, das Gefühl eines sich in Weite, Leere, „Grenzenlosigkeit selbst verlierenden Ichs.“²⁸

²⁶ Siehe zu den Zahlen: www.ekd.de/statistik.

²⁷ Siehe Sophie Rohrmeier: Urne statt Sarg, in: [Süddeutsche.de](http://Sueddeutsche.de), 6. Januar 2013.

²⁸ Helmers, bei: Happe 2012, 112.

Die Ökonomisierung der Bestattungskultur muss die Kirchen hellhörig machen, besonders dort, wo der Umgang mit den Toten droht, die Würde des Menschen zu verletzen. Mit Nachdruck ist daran zu erinnern, „dass der Umgang mit den Toten – auch den mittellosen Toten – ein Maßstab für die Humanität einer Gesellschaft ist.“²⁹

3. Ästhetisierung

In der postsäkularen Gesellschaft geraten Sinnstiftungsprozesse unter den Druck von Zeitgewinn durch Erlebnissuche (Rosa). Davon ist auch die Bestattungskultur beeinflusst.

Gegenläufig zu den bisher beschriebenen Phänomenen ist so etwas wie eine neue Sensibilität für individuell-persönliche Gestaltung und die Kraft von Ritualen im Trauerprozess feststellbar. Es werden „offensichtlich ganzheitliche, auch sinnliche Zugänge zum Umgang mit dem Sterben“³⁰ und Tod gesucht.

Dementsprechend hat sich ein Markt neuer, alternativer Bestattungsunternehmen entwickelt. Sie setzen auf aktive Mitwirkung der Trauerenden, gestalten individuelle Trauerfeiern und bieten Rituale der Totenfürsorge wie das Aufbahren zu Haus, Nachwachen oder das Waschen und Ankleiden der Verstorbenen an. Damit setzen sich diese Unternehmen von der als „unpersönlich, geschäftig und wenig hilfreich empfundenen Abwicklung“ durch Bestattungsunternehmen und Kirche ab.³¹

Dieses Selbstverständnis teilen sie mit den freien Trauerrednerinnen und Trauerrednern. Sie sehen ihre wachsende Bedeutung darin, dass der Wandel der Trauerkultur eine Emanzipationsbewegung „weg von einer kirchlichen Bevormundung hin zu einer persönlichen Gestaltung des je persönlichen Todes“³² zeige: Sie räumten der „Biographie des Verstorbenen, der Erinnerung an wichtige Wendepunkte seines Lebens und seiner Persönlichkeit [...] wesentlich mehr Raum“ als die Kirchen ein, „die Individualität des verstorbenen Menschen“ erhalte bei ihnen „ein größeres Gewicht.“³³

Wie kann die kirchliche Bestattung unter den Bedingungen postsäkularer Beschleunigung zu einer Zeitinsel (Rosa) oder einem rituellen Exil (Turner) werden? Die Ökonomisierung fordert die Kirchen heraus, wirksame Zeichen gegen die problematischen Seiten der Privatisierung und Anonymisierung der Bestattungskultur zu setzen. Pluralisierung und Ästhetisierung hingegen stellen sie vor die Aufgabe, das institutionelle Selbstverständnis kritisch zu hinterfragen und nach neuen Formen der Kommunikation des Evangeliums im Fall der Bestattung zu suchen: Denn nicht nur die Suche nach neuen Bestattungsorten (Friedwald), sondern auch der Gang zu freien Rednerinnen und Rednern und alternativen Bestatterinnen und Bestattern kann als Ausdruck einer Gegenbewegung gegen die institutionell-bürokratische „Bevormundung“ (Janetzky) durch Expertinnen und Experten im Bereich von Sterben und Tod gedeutet werden.

²⁹ Landeskirchenamt der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (Hg.): „... so sterben wir dem Herrn“. Eine Handreichung zur Bestattung für Pfarrämter und Kirchenvorstände, Hannover 2008, 8.

³⁰ Ebd.

³¹ Zeichen der Hoffnung 2000, 25.

³² Birgit Janetzky: Wenn das Stumme mich fragt, gibt mein Ohr ihm die Antwort. Die freie Trauerrede in der Spannung von Institution, Rolle und Situation, in: Pock/u.a. (Hg.) 2011, 103-116, 115.

³³ Birgit Janetzky: Die Gestaltung ‚weltlicher‘ Trauerfeiern, in: Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hg.): Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, Leipzig 2002, 231-251, 235.

IV. Der lange Weg zur Bestattung als einer Kasualie

Wie gehen die evangelischen Kirchen in Deutschland mit diesen Herausforderungen konkret um? Schon ein erster Blick in neuere Bestattungsagenden lässt eine Strategie lebensweltlicher Öffnung erkennen.³⁴ Diese kommt auffallend spät, hatten doch Friedrich Niebergall und andere bereits vor über 100 Jahren eine solche Öffnung gefordert. Wie ist diese Verzögerung zu erklären?

Aufschlussreich ist ein Blick auf die drei letzten Bestattungsagenden der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Sie zeigen in exemplarischer Weise, wie mühsam der Weg im Verständnis der Bestattung von einer eher „einseitigen“, zunächst kirchenzuchtlicher, dann gemeindetheologischer Logik folgenden zu einer eher „zweiseitigen“, Einsichten der Trauerforschung aufnehmenden liturgischen Handlung (Ebertz) war. Dabei ist nicht nur das Phänomen an sich aufschlussreich, sondern auch der Einblick in den Wandel der das Bestattungshandeln begleitenden und stützenden gesellschaftlich-kirchlichen Sitten.

Die evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck hat in den letzten gut 100 Jahren drei Bestattungsagenden in Kraft gesetzt: 1896, 1974 und 2006. Schon das ist ein erstaunlicher Befund: Er spricht für eine hohe Traditionsbindung der kirchlichen Bestattungspraxis. Er lässt aber auch ahnen, dass sich die Abstände der Erneuerung verkürzen werden: Hatte die Agende von 1896 noch 78 Jahre Bestand, so die Agende von 1974 „nur“ noch 32 Jahre.

1. Station: Kirchenzucht

Die Agende von 1896 fällt in eine Zeit, in der die Säkularisierung des Todes und der Jenseitshoffnung Teil des gesellschaftlichen Diskurses waren, forciert durch die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehende aufklärerische Bewegung zur Durchsetzung der Feuerbestattung. Hatte sich die evangelische Kirchenkonferenz in Eisenach 1898 noch gegen eine amtliche Mitwirkung beim „Leichenbrand“ aus „Sorge um eine Gefährdung der kirchlichen Sitte“³⁵ ausgesprochen, so nahm sie dieses Verbot, anders als die katholische Kirche, kurze Zeit später zurück.

In dieser Situation versteht die Agende von 1896 die Bestattung als „gottesdienstlichen Akt“ der Gemeinde, in dem „Verkündigung des Wortes Gottes“ und „Gebet“ stattfindet.³⁶ Es gelte, dem „stillen Begräbnis“ entgegenzuwirken, auch wenn die Sitte der „Singeleichen“³⁷, der „Begleitung der Leichen durch die Gemeinde“, ebenso brüchig geworden sei wie der „Gesang der Gemeinde und der Schüler“.

Theologisch wird die Bestattung als „christliches Begräbnis“ zwischen Gemeinde und Kasus verortet. Ist die Predigt der Ort, an dem das, was der Fall ist, aufgenommen werden soll, ist sie letztlich doch „kirchenzuchtliche Gemeindepredigt“: Es „haben sowohl die Angehörigen mit ihrer Heimsuchung ein Recht auf Berücksichtigung bei der Verkündigung und Anwendung des Wortes Gottes, wie auch die Gemeinde, für

³⁴ Siehe dazu exemplarisch: Evangelischer Oberkirchenrat (Hg.): Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Teil 2, Teilband: Die Bestattung, Stuttgart 2000; Kirchenkanzlei der UEK (Hg.): Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Band 5: Bestattung, Bielefeld 2004 und Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.): Agende Band IV: Die Bestattung, Kassel 2006.

³⁵ Happe 2012, 80.

³⁶ Agende für die evangelisch-lutherische Kirchengemeinschaft im Konsistorialbezirk Cassel, Cassel 1896, 278-308 („Von christlichem Begräbnis“), 278.

³⁷ Ebd.

welche das Leben und Sterben ihres Gliedes, das sie zur Erde bestattet, nicht gleichgültig ist und je nach seiner Beschaffenheit zu ihrer Erbauung, zur Lehre, Strafe, Besserung und Züchtigung in der Gerechtigkeit fruchtbar gemacht werden soll.“³⁸

Deutlich wird, wie stark die Bestattung mit Fragen der Kirchengliederung verbunden ist. So bestimmen die „Kirchlichen Ordnungen“ dieser Zeit: Kinder, die nicht getauft sind, haben kein Anrecht auf eine kirchliche Bestattung, „Personen, welche in Kirchengliederung genommen waren“, kann die Bestattung verweigert werden und „Personen, welche [...] förmlich ausgeschlossen worden sind“, muss diese verweigert werden, ebenso „Selbstmörder“.³⁹

Die neue Bestattungsagende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck aus dem Jahr 2006 stellt heraus, dass „für das liturgische Handeln [...] heute weniger Rechtssetzungen als Didaktik maßgeblich“⁴⁰ seien. Diese Aussage erhält durch die kirchenrechtlichen Regelungen Ende des 19. Jahrhunderts erst seine volle Aussagekraft und Anschauung.

2. Station: Gottesdienst der Gemeinde

Der Abschnitt „Von christlichem Begräbnis“ der Agende von 1896 war bis 1974 in Kraft. 1952 gab es den Versuch einer behutsamen Revision. Er blieb aber im Status des Entwurfs.

Neu gegenüber 1896 war, dass insbesondere der Charakter als Gemeindegottesdienst deutlicher herausgestellt und insofern der Gemeindegesang gestärkt werden sollte: „Das kirchliche Begräbnis beginnt [...] nach einem Vorspiel der Orgel mit einem Gemeindelied. Auch wo bisher zu Beginn der Beerdigung oder während ihres Verlaufs überhaupt nicht mehr gesungen wird, sollte unter allen Umständen die Sitte des Singens wieder eingeführt werden. Denn auch auf diese Weise kann aus der Trauerversammlung eine christliche Gemeinde werden.“⁴¹

Dabei machen die Hinweise zum Trauerzug unter Beteiligung der Konfirmanden hellhörig: „Die [...] Sitte, dass die Konfirmanden den Pfarrer am Pfarrhaus abholen, zum Trauerhaus oder zur Friedhofskapelle geleiten, und dass sie – nach Möglichkeit unter Führung eines Kantors oder Lehrers – einen Chor bilden oder den Gemeindegesang anstimmen, muss bestehen bleiben. Wo diese Sitte nicht mehr besteht, kann nur dringend ihre Erneuerung empfohlen werden. Auf dem Weg zum Trauerhaus oder zum Friedhof gehen die Konfirmanden – zu zweien – vor dem Pfarrer. [...] Der Küster oder Friedhofswärter oder ein Konfirmand wird sich in der Nähe des Pfarrers aufhalten, um das Barett bei den Gebeten oder die Agende beim Singen zu übernehmen.“⁴²

Die Bestattung, wie sie hier beschrieben wird, funktioniert als Prozession, der Trauerzug macht die soziale Welt in ihrer hierarchischen, sinnvergewissernden Ordnung sichtbar: Die Gemeinschaft der Lebenden begleitet den Toten auf seinem letzten Weg. Die Beschreibung liest sich wie das Dokument einer versunkenen Welt: Es lässt eindrücklich hervortreten, dass es bei der kirchlichen Bestattung

³⁸ Agende 1896, 278f.

³⁹ Kirchliche Ordnungen für den Konsistorialbezirk Cassel, 1898.

⁴⁰ Agende IV. Bestattung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2006, 7.

⁴¹ Ordnung des christlichen Begräbnisses. Entwurf. Bearbeitet von der Liturgischen Kammer der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 1952, 4.

⁴² Ordnung 1952, 8.

insbesondere die Sitten der sozialen Begleitung sind, die sich wandeln, nicht so sehr die liturgische Elemente und Formen an sich.

3. Station: Aktionen des Beistands?

Der Entwurf der Bestattungsagende von 1974 aus dem Jahr 1971 stellt das gemeindetheologische Verständnis der Bestattung in Frage: Mit Blick auf die sinkende Zahl der Besucherinnen und Besucher am Sonntagmorgen ist zu lesen: „Niemand wird im Ernst leugnen, dass der Gottesdienst [am Sonntag] [...] so etwas wie die ‚Mitte der Gemeinde‘ darstellt [...]. Aber deuten nicht viele Anzeichen darauf hin, dass der Mensch gerade im Zeitalter der Massenmedien sich auf sich selbst zurückzieht [...]? Ohne den Gründen dieser Entwicklung nachgehen zu können, stellt sich die Frage, ob es nicht gerade Aufgabe der Kirche in der heutigen Zeit sein muss, Einzelnen in solchen Situationen ihres Lebens nachzugehen und beizustehen, in denen sie selbst das Bedürfnis danach haben. Man mag dieses Bedürfnis als einen zureichenden theologischen Grund anzweifeln; dies entbindet die Kirche jedoch keinesfalls von der Verpflichtung, in jedem Fall Hilfe zu gewähren, wenn man sie darum angeht.“⁴³ Dabei wird daran erinnert, dass die Amtshandlungen nichts anderes als „frei Schöpfungen der Gemeinde“⁴⁴ seien: „Wenn es das kirchliche Begräbnis nicht gäbe, müsste es als Aktion des Beistandes heute eingeführt werden.“⁴⁵

Auch dieser Ansatz blieb Entwurf. Er fand keinen Eingang in die offizielle Agende von 1974. So zeigt der Entwurf nur, dass es an der Zeit war, neu über das theologische Verständnis der Bestattung nachzudenken, offensichtlich aber der Mut fehlte, sich den gesellschaftlichen Herausforderungen konsequent zu stellen. Im Spiegel der Agende blieb die Bestattung ein primär nach kultritueller Logik sich vollziehender, den gesellschaftlichen Umbrüchen widerstehender Gottesdienst der Gemeinde: „In ländlichen wie in städtischen Gemeinden sollte darauf gedrungen werden, dass die Gemeinde durch das Singen von Liedern am Begräbnis beteiligt wird.“⁴⁶

Das Zitat macht darauf aufmerksam, wie aussichtslos der Versuch der Kirchen war („sollte darauf gedrungen“), den Wandel der Sitten mit Elementen einer klassischen Gemeindetheologie aufhalten oder gar verändern zu wollen.

4. Station: Gottesdienst und Schwellenritual

Eine deutliche Zäsur stellt die Bestattungsagende von 2006 dar. Sie öffnet sich programmatisch der Situation der Trauernden und verortet die Bestattung zwischen dem Gottesdienst der Gemeinde und einer Kasualie. Sie wird als „Gottesdienst und Schwellenritual“ verstanden, wobei sich die Struktur des Schwellenrituals in die Form des Gottesdienstes einschreibe: „Die Bestattungsfeier ist zunächst ein Gottesdienst, in dem der versammelten Gemeinde die christliche Auferstehungshoffnung angesichts des Todes verkündigt wird. Im Kasualgottesdienst geschieht diese Verkündigung aber in einer sehr persönlichen Situation. Das bedeutet, dass der

⁴³ Agende für die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck. Das Begräbnis. Vorabdruck, Kassel 1971, 13f.

⁴⁴ Agende 1971, 11.

⁴⁵ Agende 1971, 14.

⁴⁶ Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.): Agende IV. Das Begräbnis, Kassel 1974, IX.

Bestattungsgottesdienst auch seelsorgliche Aspekte berücksichtigen muss. So folgt er der dreigliedrigen Struktur eines Übergangsritus:

1. Trennung (Feststellen des Todes / Ausdruck des Schmerzes)
2. Umwandlung (Abschied / Übergabe in den Bereich des uns Entzogenen)
3. Integration (Vater unser / Segen / Rückkehr ins Leben).“⁴⁷

Mit dieser Konzeption steht die Bestattungsagende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck exemplarisch für die Suche nach einer „offenen und auch profilierten Kasualpraxis“⁴⁸. An drei Aspekten lässt sich das konkretisieren:

1. Das Ritual inszeniert symbolisch den Weg des Trauerprozesses auch für Menschen, die kirchlich nicht sozialisiert sind. War die kirchliche Trauerkultur einst kollektiv selbstverständlich, muss sie ihren Sinn heute erst erweisen, ohne von einem Konsens in der Frage ausgehen zu können, was in Trauersituationen als tröstlich erlebt wird.
2. Das Rituelle wird auch insofern neu entdeckt, als es einen körperlich erlebbaren Umgang mit den Toten möglich machen soll: „So können zum Beispiel die vielfältigen abschiedlichen Kontakte mit dem Verstorbenen [...] ihre Klärung und Intensivierung erfahren durch den Umgang mit dem Symbol seiner Gegenwart, dem Leichnam oder dem Sarg. Es ist die deutliche körperliche Zuwendung des Pfarrers oder der Pfarrerin, Geste, Blick und Stimme; seine Berührung, seine Bezeichnung mit dem Kreuz; die Handauflegung bei der Aussegnung (zusätzlich zu den Worten, die gesprochen werden); die Ermutigung oder auch nur die leise Erlaubnis für die Angehörigen, sich selbst dem Toten ohne Scheu, aber doch ritualisiert körperlich zuzuwenden, mit der Hand oder mit einem Kuss, mit persönlichen Beigaben wie Abschiedsbrief, Ehering, Reiseerinnerung; mit Gegenständen gelebter Frömmigkeit: Kreuz, Taufkerze, Gebetbuch; bei Kindern Zeichnungen, Kuscheltiere, Taufkerze (die bei der Aufbahrung entzündet werden kann).“⁴⁹
3. Auffallend ist, dass „mehrere Schritte der Trauerbegleitung in Sicht kommen. Gerade bei Angehörigen gewinnen die ‚kleinen Rituale‘ im Umfeld der Bestattung zunehmend an Bedeutung. Hier ist – angeregt wohl zum Teil durch die Bestatter, andererseits auch durch das mancherorts auflebende Interesse an dem verdrängten Thema Tod – eine leichte Renaissance der Trauerkultur zu erahnen.“⁵⁰

Der kirchliche Weg zum Verständnis der Bestattung als einer Kasualie ist lang. Er ist von einem starken Beharrungsvermögen auf kirchlicher Traditionalität bestimmt. Der Trauerzug müsse „bestehen bleiben“. Wo diese Sitte nicht mehr bestehe, könne „nur dringend ihre Erneuerung empfohlen werden“. Das ist verständlich, zumal sich in dieser Sitte rituell-symbolisch verdichtet, inwiefern Kirche auf dem letzten Weg eine „Mitgehende“ ist (Karl-

⁴⁷ Agende 2006, 8.

⁴⁸ Michael Nüchtern/Stefan Schütze: Bestattungskultur im Wandel, EZW-Texte 200, Berlin 2008, 14.

⁴⁹ Agende 2006, 13.

⁵⁰ Agende 2006, 7.

Fritz Daiber). Aber diese Sitte war schon in den 1950er Jahren unverkennbar in Auflösung begriffen, ihre Restitution unwahrscheinlich.

V. Perspektiven

Auch wenn sich evangelische Bestattungsagenden der „Lebenswirklichkeit“ (Ebertz) und Trauerarbeit heute unverkennbar öffnen, wird diese Öffnung nicht ausreichen, um mit den Umbrüchen in der Bestattungskultur Schritt halten zu können. Meiner Einschätzung nach wird die kirchliche Bestattungspraxis ihre sinnstiftende Tradition nur dann lebendig halten können, wenn sie bereit ist, die kirchliche Bestattung entschlossen als Kasualie zu verstehen: In Liturgie, Predigt und – grundlegend – ihrem theologischen Selbstverständnis. Ich skizziere fünf Aspekte.

1. Urnenbestattung

Die neueren Bestattungsagenden setzen trotz ihrer lebensweltlichen Öffnung ein Leitbild voraus, das mehr und mehr brüchig wird: Die Bestattung als Prozession, als Weg des Abschieds,⁵¹ klassisch strukturiert als Trennungsphase im Sterbehaus, Schwellenzeit in der Kirche oder Kapelle und der Rückkehr ins Leben vom offenen Grab aus – oder, wie die Agenda 1896 zeigt, von der Kirche aus. In jedem Fall ist die kirchliche Bestattung als Trauerweg verstanden und gestaltet: „Nach alter Ordnung soll die Kirche ihre Toten ehrlich und christlich bestatten, und gehört hierzu die Abholung der Leiche vom Sterbehaus durch die Diener der Kirche (mit den Schulen), die feierliche Begleitung derselben (mit Gesang) zum Gottesacker, die Verkündigung des Wortes Gottes zu Trost und Mahnung und das Gebet.“⁵²

Der Blick zurück zeigt deutlich, was sich verändert: Zwar finden auch heute noch Bestattungen in Form eines rituell-liturgischen Abschiedswegs statt; aber mit dem Aufkommen der Feuerbestattung wird dieser Weg brüchig. Was einst kirchliches Geleit war, wird zu einer Art „Zwischenhalt“, wenn es bei einer Trauerfeier zur Einäscherung bleibt, oder zu einem „Nachgang“⁵³, wenn nur noch die Urnenbeisetzung begleitet wird.

Angesichts der neueren Entwicklungen in der deutschen Bestattungskultur spricht die Kulturwissenschaftlerin Barbara Happe vom „Siegeszug der Feuerbestattung“ (2012): Sie sei zu der dominanten Bestattungsform in Deutschland geworden, ihr Anteil betrage inzwischen 62% (2009) – europäisch gesehen bewege sich Deutschland damit im Mittelfeld: Den höchste Anteil an Feuerbestattungen weise die Schweiz (82%), Tschechien (81%) und Dänemark (76%) auf, den geringsten Frankreich (25%), Italien (11%) und Polen (7%).

Praktisch-theologisch steht damit eine gründliche Reflexion der Urnenbestattung an. Sie greift tief in kirchlich-liturgische Sinnstiftungsprozesse ein: Sie löst nicht nur den klassischen Abschiedsweg auf, sondern fördert auch die Privatisierung der Trauerkultur und damit die Tendenz, von Trauerfeiern überhaupt Abstand zu nehmen. Die Kirchen werden den Siegeszug der Urnenbestattung nicht aufhalten können. Sie sind gefordert, ihr Handeln im Rahmen dieser Bestattungskultur zu denken.

⁵¹ Siehe dazu Karl-Heinrich Bieritz: Bestattungsrituale im Wandel, in: Thomas Klie (Hg.): Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, 121-157, der differenziert beschreibt, wie neuere Bestattungsagende es gelernt hätten, „die Ereignisse um Sterben, Bestattung, Trauer als Weg zu begreifen“ (155).

⁵² Agenda 1896, 278.

⁵³ Kristian Fechtner: Bestattungskultur im Wandel. Herausforderungen und Perspektiven kirchlicher Kasualpraxis, in: Hessisches Pfarrblatt 5/2012, 103-109, 106.

2. Friedwald

Ein erster Schritt ist die Akzeptanz neuer Bestattungsorte. In der postsäkularen Gesellschaft verliert der Friedhof sein Monopol. Andere Orte werden bedeutsam, das Meer, der Wald oder – in seltsamer Rückkehr zu alten Traditionen – die Kirche als Ort von Kolumbarien.⁵⁴

Warum haben solche anderen Orte Konjunktur? Die Motive sind vielfältig, es spielen individuelle, kulturelle, aber auch finanzielle Aspekte eine Rolle. Eine wesentliche Ursache ist darin zu sehen, dass diese Orte als „Gegenorte“ wahrgenommen werden: Sie entsprechen der postsäkularen Sehnsucht nach besonderen Orten, entlasten von Pflichten aufwändiger Grabpflege ebenso wie von bürokratisch-institutionellen Bestimmungen des Friedhofsrechts. Dennoch sind, wie im Fall des Friedwalds, auch kritische Aspekte offensichtlich. Für Menschen, die in ihrer Mobilität eingeschränkt sind, ist ein Bestattungsort im Friedwald nur schwer oder gar nicht zugänglich. Zudem verwischt das Konzept „Friedwald“ die Grenze zwischen Lebenden und Toten: Als offenes Waldstück macht der Friedwald keinen Unterschied „zwischen Waldspaziergang und Besuch der Toten. Der Tod ist Teil des Lebens und er ist die Negation des Lebens. Wer das zweite Moment ausblendet, verfällt einer Illusion.“⁵⁵

Theologisch kommt damit Martin Luthers Hinweis auf einen Ort, der zur „Andacht“ reizt, in den Blick. Aus reformatorischer Sicht spricht nichts gegen Bestattungen im Friedwald an sich.⁵⁶ Dennoch ist aus theologischer Sicht zu fragen, wie es an solchen Orten zur „Andacht“ kommen kann, zur Würdigung von Individualität unter postsäkularen Bedingungen ebenso wie zur Wahrnehmung des Todes auch in seiner „Negation des Lebens.“ Dass es Bedürfnisse in diese Richtung gibt, zeigen die vielerorts in Friedwäldern entstandenen „Andachtsstellen“.

3. Werk der Barmherzigkeit

Der Einblick in die Geschichte der Bestattungsagenden der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck macht in exemplarischer Weise deutlich, wie schwer es war, den Gemeindebezug der kirchlichen Bestattung durchzuhalten: An der Sitte der „Singeleichen“ sei „festzuhalten“ (1896), die „Sitte des Singens“ müsse „wieder eingeführt werden“ (1952), in „ländlichen wie in städtischen Gemeinden“ solle „darauf gedrungen werden, dass die Gemeinde durch das Singen [...] beteiligt“ (1974) werde.

Den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit hatte bereits Friedrich Niebergall zu Beginn des 20. Jahrhunderts nüchtern gesehen. Da er den „Gemeindegedanken“ nicht preisgeben will, sieht er den Pfarrer in der Pflicht: So könne man „dem schönen Gemeindegedanken gerecht werden, ohne der Lächerlichkeit zu verfallen, mit dem die harte banale Wirklichkeit so oft die Prinzipienreiter bestraft.“⁵⁷ Niebergall sieht als wesentliche Aufgaben daher, „Beziehungen“ zwischen Kasus und Kirchengemeinde anzubahnen, auch über die „Bezirkseinteilung“ hinaus zu denken.

Das ist anregend bis heute. Es gilt, nach Brücken zwischen den Welten zu suchen, über die Einladung der Trauernden zu den Fürbitten im Sonntagsgottesdienst bis hin zu Projekten der

⁵⁴ Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: „... ich habe lieb die Stätte deines Hauses...“. Überlegungen zur Einrichtung von Kolumbarien in Kirchen, Kassel 2011.

⁵⁵ Fechtner 2012, 108.

⁵⁶ Die EKD hat sich bereits 2004 für eine Öffnung gegenüber der Friedwaldbestattung ausgesprochen, siehe Kirchenamt der EKD (Hg.): Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier, Hannover 2004.

⁵⁷ Friedrich Niebergall: Die Kasualrede, Göttingen 1905, 17f.

„Solitarbestattung“⁵⁸, bei denen Kirchengemeinden – in Kooperation mit Bestatterinnen und Bestattern – ihre diakonische Verantwortung entdecken, indem sie, wie etwa die Göttinger „Tobiasbruderschaft“, „zu einer würdigen Bestattung von Menschen ohne Angehörige oder eigene Mittel“⁵⁹ beitragen.

Dennoch bleibt zu sehen, dass Menschen mehrheitlich kirchliche Trauerfeiern beanspruchen, ohne den Kontakt zur Ortsgemeinde aufnehmen oder intensivieren zu wollen. Das spricht dafür, die kirchliche Bestattungspraxis aus ihrer einseitigen gemeindetheologischen Bindung zu lösen und sie im Anschluss an ihre altkirchlichen Wurzeln diakonisch als „Aktion des Beistandes“ (siehe oben) zu verstehen, also als ein in die Gesellschaft wirkendes Geschehen, das Menschen immer dann im Sinne des Evangeliums begleitet, wenn sie auf die Kirche zukommen und darum bitten.

Das Pilotprojekt „Licht und Segen“

Auch Niebergalls Anregung, über die Bezirksgrenzen hinaus zu denken, gewinnt damit neu an Aktualität. Als Beispiel nenne ich ein Pilotprojekt des Evangelischen Kirchenkreises Hanau-Land, das der Dekan des Kirchenkreises, Martin Lückhoff, und ich mit einem Projektteam unter dem Titel „Licht und Segen“ initiiert haben. Es handelt sich um eine neue, kollektive Form der Trauerfeier in Verantwortung des Kirchenkreises.

Neu sind Ort, Zeit und Form der Trauerfeier: Sie findet in zwei Kirchen des Kirchenkreises einmal im Monat an einem Freitag, im Sommer um 16 Uhr, im Winter um 14 Uhr, statt. Das Angebot richtet sich primär an die, denen die klassische kirchliche Form der Bestattung fremd geworden ist. Ein Trauergespräch vor der Feier ist zwar möglich, aber nicht erforderlich. Der Flyer, mit dem für „Licht und Segen“ geworben wird, fasst das Neue der Feier so zusammen: „In ‚Licht und Segen‘ können Sie für sich allein oder mit Freunden und Angehörigen:

- die Stille des Kirchenraums erleben
- Musik mit Saxophon und Klarinette hören
- eine Kerze für Ihre/n Verstorbene/n entzünden
- Segen für den Weg Ihres Abschieds empfangen
- sich zu einem kleinen Imbiss nach der Feier einladen lassen
- die Gelegenheit nutzen, nach der Trauerfeier mit einem Seelsorger zu sprechen.“

Das wirklich Neue aber ist nicht die Form, sondern die theologische Haltung, aus der heraus das Projekt gestaltet wird: Bestattung wird primär diakonisch verstanden, als Dienst der Kirche an der Gesellschaft, der sich nicht von der Frage der Kirchlichkeit, sondern der Frage der Bedürftigkeit leiten lässt – die Feier ist offen für jeden, auch für Menschen, die nicht oder nicht mehr der evangelischen Kirche angehören. Sie konzentriert sich auf die elementaren Symbole Licht und Segen. Dabei wird ihre Kirchlichkeit primär über die Wahl des Ortes erkennbar, die Trauerfeiern finden in Kirchen statt, die als ein „Resonanzraum“ (Rosa) eigener Art im Zusammenspiel mit der Musik erlebt werden.

⁵⁸ Dieter Becker: Solitarbestattung. Evangelische Bestattungen ohne Angehörige als theologische Herausforderung, in: PTh 102 (2013), 355-370.

⁵⁹ Lutz Friedrichs (Hg.): Bestattung. Anregungen für eine innovative Praxis, Göttingen 2013, 53; siehe dazu auch: Lena Gilhaus: Trauerfeiern für Verstorbene ohne Angehörige, in: dradio.de, 29. August 2013, unter: www.d.radio.de/dlf/sendungen.

Zu bedenken ist bei allem, dass es nicht ausreicht, den Blick nur auf neue Formen des Trauergottesdienstes zu richten. Wichtig ist, den Trauerprozess umfassend wahrzunehmen und kreativ etwa nach zielgruppenspezifischen Angeboten wie „Heiligabend auf dem Friedhof“⁶⁰ zu fragen.

4. Predigen in tastender Gewissheit

Der Wandel der Bestattungskultur stellt sich als Herausforderung dar, über das nachzudenken, was Kennzeichen und Stärke der evangelischen Kirche ist, die Predigt. Auch für sie gilt: Sie ist lange Zeit von der kultrituellen Logik des Gemeindegottesdienstes her gesehen worden. Nicht zuletzt, um der Gefahr der Lügenrede zu entgehen, gelte es, allgemein über Tod und Auferstehung zu predigen. Das aber ist nicht der Sinn der Bestattungspredigt.⁶¹ Ihr muss es nicht um das Allgemeine, sondern um das Besondere gehen: Der Tod eines Menschen ist Anlass, dessen Leben in den Blick zu nehmen und zu würdigen: „Für viele Menschen unserer Gesellschaft ist das Begräbnis der einzige Ort, wo ihres Lebens umfassend gedacht wird. Darum ist es so makaber, so inhuman, wenn die festliche Begehung des Todes unterlassen wird. Ob einer in einem Grab zur letzten Ruhe gebettet oder sein Leichnam verbrannt wird, ob man ihn in der See bestattet oder in einem anonymen Gräberfeld, ist sekundär. Wichtig ist, dass sein Tod Anlass ist, seines Lebens zu gedenken.“⁶²

In postsäkularer Zeit gilt es, die Predigt bei Bestattungen als Rede zu denken, die mit kritischem Einfühlungsvermögen Leben erkundet und in tastender Gewissheit vom Glauben spricht, wissend um das Geheimnis eines jeden Menschen, wissend auch um Wagnis, im Angesicht des Todes Sprache zu finden, wo Worte sich letztlich nur verfehlen können. So lässt sich die postsäkulare Bestattungspredigt von zwei Einsichten leiten: Erstens davon, dass unser Wissen immer nur „Stückwerk“ (1 Kor 13, 12) sein kann. Und zweitens, dass im Fall des Todes Bilder nötig sind, die ein „Hindurchsehen“ (Martin Luther) auf den Himmel möglich machen.⁶³ Als letztes Wort über einen Toten soll die Bestattungspredigt nicht über das Leben eines Toten verfügen, sondern es auf Gott hin offen halten.

Darin wird deutlich, dass die Bestattungspredigt exemplarisch für das Verhältnis von Tradition und Wandel in der kirchlichen Bestattungspraxis insgesamt steht: Die biblische Tradition muss auf dem Kommunikationsniveau ihrer Zeit aufgeschlossen werden, um ihr tröstliches, aber auch kritisches Potenzial entfalten zu können.

5. Musik als Lebenshilfe

Eine zentrale Frage der Gestaltung von Trauerfeiern ist die Frage der Musik. Es gibt einen engen Zusammenhang zwischen Musik und Identität: Daher kann es sinnvoll sein, „ein bestimmtes Musikstück im Gottesdienst kommentierend einzubeziehen.“⁶⁴

Damit deutet sich ein Perspektivenwechsel auch im Verständnis von Kirchenmusik an: Nicht nur die kirchliche Trauerfeier, sondern auch die Musik ist von der Logik der Kasualien her nicht als „Verkündigung“, sondern als Lebenshilfe aufzufassen. Musik im

⁶⁰ Siehe dazu Isolde Böhm: Heiligabend auf dem Friedhof, in: Friedrichs (Hg.) 2013, 59-64.

⁶¹ Lutz Friedrichs: Die Bestattungspredigt zwischen Einstimmung und Einspruch. Eine rhetorisch-theologische Verortung, in: PTh 101 (2012), 407-423.

⁶² Daiber 1996, 13.

⁶³ Martin Luther: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling (Hg.): Ausgewählte Schriften, Band 2, Frankfurt am Main 1982, 15-34, 20; siehe WA 2, 685-697.

⁶⁴ Agende 2006, 12.

Bestattungsgottesdienst soll helfen, die schwierige Situation durchzustehen: „Ihr tröstendes Potential ist nicht gering zu schätzen. Musik kann Hilfe in schwierigen Lebenslagen sein, wenn sie mit Blick auf diese Dimension hin ausgewählt wird. Musik im Bestattungsgottesdienst sollte ‚menschenfreundliche Musik‘ (Peter Bubmann) sein und sich nicht als eine sich ausschließlich selbst genügende Kunst verstehen. Sie sollte sich der Bedürfnisse der Menschen annehmen und ihr seelsorgerliches Potential entfalten. Wird man sich der diakonischen Bedeutung der Kirchenmusik bewusst, wird man positiv auf die vielfältigen Veränderungsprozesse im Bereich der Bestattungsmusik reagieren und diese nicht als Bedrohung, sondern als Chance sehen können.

Zwischen den Polen eines relativ eng umrissenen (kirchlichen) Singrepertoires und eines (auch weltliche Einflüsse nicht leugnenden) Musikbestands entwickelt sich gegenwärtig situativ eine je eigene Bestattungsmusik. Notwendig hierfür ist es, neben dem Singen weitere musikalische Partizipationsformen zu akzeptieren. Es gilt anzuerkennen, dass nicht nur das aktive Selbstsingen, sondern etwa auch das (keineswegs immer passive) Hören von Musik individuell bedeutsam sein kann. Musikhören dient – so wusste etwa Johann Sebastian Bach – der ‚Recreation des Gemüts‘ – und das gilt nicht allein für geistliche Musik. ‚Bei jeder andächtigen Musique‘, so schreibt Bach, ist ‚allezeit zugegen mit seiner Gnadengegenwart.‘ (Randnotiz zu 2. Chr 5,13) Nicht der Stil ist demnach entscheidend, sondern die Rezeptionshaltung. Andachtsfähig ist grundsätzlich jede Musik – und daher kann wohl grundsätzlich auch jede Musik in der Bestattung vorkommen.“⁶⁵

Fazit

Die kirchliche Bestattungspraxis steht unter starkem Einfluss der Bestattungskultur insgesamt. Sie hat nicht die Kraft, sie als Ganze zu bestimmen, zu beeinflussen oder zu ändern, wie am „Siegeszug der Urne“ (Happe) deutlich wird. So muss sie versuchen, ihre Anliegen innerhalb der postsäkularen Bestattungskultur zu entwickeln, rituelle Sicherheit neu zu „generieren“⁶⁶ und an wunden Punkten zu versuchen, gegenkulturell-diakonisch initiativ zu werden.

Um das erreichen zu können, ist ein Wandel im theologischen Selbstverständnis nötig. Die kirchliche Bestattung muss sich entschlossen als Kasualie verstehen: Nur so wird es ihr gelingen, ihre Tradition lebendig zu halten. Denn biblisch-christliche Deutungsmuster können in ihrem sinnstiftenden Potenzial heute nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern müssen als solche erst im Vollzug des Rituals erschlossen werden, um als „Zeitinsel“ (Hartmut Rosa) oder „rituelles Exil“ (Turner) vergewissernd und lebensvertiefend wirken zu können.

Dabei stehen die Kirchen vor der Herausforderung, sich dem Siegeszug der Feuerbestattung konstruktiv zu stellen: Er greift, wie die Einblicke in das Schwinden kirchlicher Bestattungssitten zeigen, sehr viel tiefer in kirchlich-christliche Sinnstiftungsprozesse ein als gemeinhin angenommen wird.

⁶⁵ Stephan Reinke: Musik als Lebenshilfe begreifen, in: Friedrichs (Hg.) 2013, 29-32, 31f.

⁶⁶ Thomas Klie: Einleitung, in: ders. (Hg.) 2008, 7-13, 12.