

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Pastoraltheologie*, 101 (2012). 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 Bestattungspredigt zwischen Einstimmung und Einspruch. Eine rhetorisch-theologische Verortung

in: *Pastoraltheologie*, 101 (2012), pp. 408–424

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012

URL <https://doi.org/10.13109/path.2012.101.10.408>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Pastoraltheologie*, 101 (2012) 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 Bestattungspredigt zwischen Einstimmung und Einspruch. Eine rhetorisch-theologische Verortung

in: *Pastoraltheologie*, 101 (2012), S. 408–424

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012

URL <https://doi.org/10.13109/path.2012.101.10.408>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Die Bestattungspredigt zwischen Einstimmung und Einspruch

Eine rhetorisch-theologische Verortung¹

Lutz Friedrichs

Erschienen in: Pastoraltheologie 101 (2012), 408-424

Um die Bestattungspredigt ist es praktisch-theologisch ruhig geworden.² Das ist erstaunlich, denn die Umbrüche in der Bestattungskultur stellen sie vor erhebliche Herausforderungen. Kirche müsse, so Rainer Sörries, heute mehr denn je ihren „evangelischen Grundsätzen verpflichtet [...] bleiben“, was für ihre Predigt bei Bestattungen bedeute, „bei aller Würdigung des Verstorbenen“ an der „Verkündigung der frohen Botschaft“³ festzuhalten. Wittert Sörries ein Zuviel an „Würdigung“? Und das auf Kosten der „Verkündigung“? In jedem Fall lenkt sein Außenblick als Leiter des Museums für Sepulkralkultur in Kassel die Aufmerksamkeit auf ein grundlegendes Spannungsverhältnis: Die Bestattungspredigt kann, will sie sich auf der Höhe moderner Sinnstiftungsprozesse bewegen, nicht anders als biographisch ausgerichtet sein. Aber sie soll nicht einfach nur Lobrede auf die Verstorbenen sein, auch nicht einfach nur Predigt der Auferstehung. Was aber dann? Wie kann sie Hoffnungsbilder für Menschen finden, die sich institutionellen Formen gegenüber reserviert verhalten, inhaltlichen Aussagen der christlichen Tradition zu Tod und Auferstehung skeptisch gegenüberstehen⁴ und nicht selten ohne „inneren Orientierungsrahmen“⁵ mit Sterben und Tod konfrontiert werden?

Klärungen dieser Fragen verspricht ein Dialog zwischen Homiletik und Rhetorik. Er hilft, die Bestattungspredigt als religiöse Rede spannungsreich zwischen Einstimmung und Einspruch zu verorten und daraus praktisch-theologische Handlungskriterien zu entwickeln: Die „postmoderne Trauerkultur“⁶ erfordert ein Reden im Modus tastender Gewissheit, das über den engeren Kreis der Trauernden auch die anzusprechen vermag, die in einer gewissen Distanz zum Verstorbenen ihren existenziellen Grundfragen auch jenseits kirchenoffizieller Todesdeutungen nachgehen.

I. Fallbeispiel

¹ Die Überlegungen gehen auf einen Vortrag zurück, den ich auf Einladung der Theologischen Fakultät der Wilhelms-Universität Münster am 19. Januar 2012 gehalten habe.

² Die letzte monographische Studie ist 2002 erschienen: Ursula Roth: Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2002.

³ Rainer Sörries: Öffentlich und nicht geheim. Theologische Anmerkungen zur evangelischen Bestattungskultur, in: *zeitzeichen* 11 / 2011, 22-24, 24.

⁴ Bereits Umfragen wie die von Klaus Peter Jörns: Die neuen Gesichter Gottes (1997) hatten auf die Differenz zwischen Kirchenmitgliedschaft und Übereinstimmung mit kirchenoffiziellen Todesdeutungen aufmerksam gemacht. Jüngst hat eine emnid-Umfrage im Auftrag von *chrismon* (April 2012) den überraschenden Befund mit folgender „Faustregel“ ergeben: „Je älter, desto mehr Befragte finden sich, die sagen: Mit dem Tod ist alles aus“, siehe: www.chrismon.evangelisch.de/umfragen/2012/.

⁵ Birgit Janetzky: Die Gestaltung ‚weltlicher‘ Trauerfeiern, in: Albert Gerhards / Benedikt Kranemann (Hg.): *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Leipzig 2002, 231-251, 234.

⁶ So der Titel des letzten Sammelbands zum Thema: Johann Pock, Ulrich Feeser-Lichterfeld (Hg.): *Trauerrede in postmoderner Trauerkultur*, Werkstatt Theologie Band 18, Münster 2011. Auffallend ist, dass dieser Band im Widerspruch zur kirchenoffiziellen „Nachrangigkeit“ (Gerhards 54) der Bestattungspredigt oder besser Bestattungshomilie auf Initiative der katholischen Praktischen Theologie entstanden ist.

Ich nähere mich dem Thema über ein Fallbeispiel. Philipp A., ein junger Erwachsener, ist als Beifahrer bei einem Verkehrsunfall tödlich verletzt worden. Er stammt aus einfachen Verhältnissen. Sein Unfalltod erschüttert seine Familie und seinen Freundeskreis zutiefst. Jeder trauert auf seine Weise. Philipps Schwester bleibt im Trauergespräch nahezu stumm, will aber im Gottesdienst partout Psalm 23 lesen. Warum? Es sei ihr „Familienpsalm“. Die Mutter erzählt so von ihrem Sohn, als wolle sie ihn festhalten oder gar ins Leben zurückholen. Er habe immer gelacht und davon geträumt, ein Haus zu haben, in dem er alle aufnehmen könne, die mit ihm lachen wollten. Mehrfach bittet sie im Trauergespräch: „Sie dürfen nur Gutes über meinen Philipp sagen.“ Kann die Bestattungspredigt sich von Wünschen und Bedürfnissen dieser Art leiten lassen?

II. Zwischen Lobrede und Predigt: Historische Skizze

Die Geschichte der Bestattungspredigt lässt eine grundlegende Spannung zwischen Lobrede auf die Toten und Predigt über Tod und Auferstehung erkennen. Diese Spannung wird historisch gesehen jeweils in die eine oder andere Richtung aufgelöst.

Hatte zur Zeit der Alten Kirche die Leichenrede „das Erbe der antiken *laudatio funebris*“ angetreten, „bei der die verstorbene Person im Mittelpunkt steht“⁷, rückt sie im Mittelalter in den Hintergrund: Die Sorge um die Toten richtet sich mit der Totenmesse auf die rituelle Sorge um ihr Seelenheil.

Im Kasseler Museum für Sepulkralkultur wird dies anschaulich:⁸ Dort ist ein Grabstein zu sehen, in den ein kleines Wasserbecken eingelassen ist. Es ist nicht, wie ich zunächst vermutete, zur Tauferinnerung bestimmt, sondern zur Linderung der Seelenqualen im Fegefeuer.

Die Reformation weist das beängstigende Bild vom Fegefeuer zurück und lehnt die Totenmesse ab. Die Predigt tritt an die Stelle der Totenfürsorge – ich komme am Beispiel einer Predigt Martin Luthers darauf zurück.

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.⁹ Die Leichenpredigt wird hier zu einer sozialdisziplinierenden Erziehungsanstalt „zur Festigung und zur Durchsetzung des evangelischen Glaubens“¹⁰, indem das „stets vorbildhaft christlich-geführte Leben“ die Zuhörer und Leser „belehrte und disziplinierte“¹¹. Kritische Stimmen der Zeit sprechen von ihr als einer zu „leichten“ Predigt, da es viele Prediger gebe, deren Hände „schwer“ seien, weil sie darauf aus seien, „gegen Bezahlung das Lob gottloser Reicher“¹² zu singen.

Mit dem Ende der barocken „Schmuckgattung“ im frühen 18. Jahrhundert kommt die Tradition der Leichenrede nicht zu ihrem Ende. Wie stark sie weiterhin praktiziert wird, spiegelt in eindrucklicher Weise Niebergalls beißende Kritik. Er prangert ihre „breitmäulige

⁷ Eberhard Winkler: Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener, München 1967, 237.

⁸ Informationen zum Museum unter: www.sepulkralmuseum.de.

⁹ Siehe Rudolf Lenz: Zur Funktion des Lebenslaufes in Leichenpredigten, in: Walter Sparn (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh 1990, 93-104, 99.

¹⁰ Lenz, in: Sparn (Hg.) 1990, 102.

¹¹ Lenz, in: Sparn (Hg.) 1990, 104.

¹² Winkler 1967, 238.

Rhetorik“¹³ an, die unter „Abstreifung jeder Spur von kirchlichem Charakter“ (145) das „Bild der Persönlichkeit des Verstorbenen“ mit „allen Tugenden“ (ebd.) in den Mittelpunkt stelle. Sie zeichne Phantasiebilder, „entweder geschmeichelt oder grob, entweder taktlos oder läppisch“ (147), zusammengestoppelt „aus den paar Angaben über den Verstorbenen, die sich der Pfarrer zwischen Tod und Beerdigung machen lasse“ (ebd.). Um nicht zur „Lügenrede“ zu werden, müsse die Grabrede, soll auf sie nicht ganz verzichtet werden, „einfach und kräftig die großen Grundüberzeugungen unseres Glaubens“ (148) bezeugen.

Was Niebergall hier formuliert, wird – anders theologisch motiviert – zum Grundansatz der Dialektischen Theologie, die programmatisch die Kanzel zum Grab menschlicher Rede erklärt. Erst in Folge der Umbrüche der 1968er Zeit nehmen Kirche und Theologie davon Abschied und öffnen sich rhetorischen und biographischen Anforderungen – heute vielleicht, so lässt sich Rainer Sörries Einspruch zu Beginn lesen, erneut zu stark?

Die Skizze macht deutlich, wie versucht wird, die Spannung zwischen Lobrede auf die Toten und Predigt der Auferstehungshoffnung jeweils in die eine oder andere Richtung hin aufzulösen. Es treten deutlich die Gefahren der Lügenrede hervor, deutlich wird aber auch, dass eine „nur“ theologische Bestimmung der Leichenpredigt sich nicht hat durchsetzen können. Offensichtlich ist sie eine eigene, sich von der Sonntagspredigt unterscheidende Form der „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange).

III. Realismus und Imagination: Theologische Aspekte

Ein Grundzug der biblischen Tradition 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.“

Die Botschaft von der Auferstehung Jesu bestimmt das neutestamentliche Verständnis von Sterben und Tod: Sie werden „entdramatisiert, ohne [...] überspielt zu werden.“¹⁴ Da, „wo nichts zu hoffen ist“, so Paulus in Römer 4, 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).

So wird der Tod in seiner Radikalität anerkannt, aber es werden auch Bilder für das gesucht, was nach dem Tod kommt, etwa das Bild, im Haus Gottes zu wohnen oder mit seinem Namen im Lebensbuch Gottes eingeschrieben zu sein.¹⁵

Bei Martin Luther verbinden sich Realismus und Imagination in eindrücklicher Weise, besonders in seinem frühen „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (1519). Luther plädiert hier für Bilder, die nicht in Ängsten verharren, sondern ein „Hindurchsehen“¹⁶ auf den Himmel möglich machen.

Auch wenn er den Prozess des Sterbens im Blick hat, sind seine Überlegungen aufschlussreich für eine Theologie der Bestattungspredigt in einer Zeit, in der Bilder unsere Lebenswelt bestimmen. Ein Bild zum Hindurchsehen, ein solches „himmlisches Bild“ (24), sieht Luther im leidenden Christus: „Je tiefer und fester du dies Bild in dich hineinbildest

¹³ Friedrich Niebergall: Die Kasualrede, Göttingen 1905, 166; die folgenden Zitate nach dieser Ausgabe.

¹⁴ Christian Grethlein: Grundinformation Kasualien, Göttingen 2007, 274.

¹⁵ Siehe dazu: Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Theologische Erwägungen zum Umgang mit den Toten und zur Gestaltung der kirchlichen Bestattung, Kassel 2000, 49-57.

¹⁶ Martin Luther: Eyn Sermon von der Bereytung zum Sterben (1519), in: WA 2, 680-697. Nachweise hier nach: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Martin Luther: Ausgewählte Schriften, herausgegeben von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt am Main 1982, 15-77, 20. Zitate im Folgenden nach dieser Ausgabe.

und ansiehst, desto mehr fällt des Todes Bild ab“ (21). Gleich zu Beginn des Sermons malt Luther ein Bild, das sehr einprägsam ist: Das Sterben müsse man sich vorstellen wie eine Geburt, der „enge Gang des Todes“ (16) mache, dass „uns dies Leben (nach dem Tod) weit und jenes (auf der Erde) eng dünkt.“ (16f) Realismus und Imagination, Kreativität und Hoffnung kommen hier in besonderer Weise zusammen.

Dieses Zusammenspiel bestimmt auch Luthers Predigtpraxis, so in seiner Predigt über „der Leiche des kurfürstlichen Herzogs Johans zu Sachsen“ vom 18. August 1532.¹⁷ Die Predigt nennt zu Beginn ihre Aufgabe: Als Wort Gottes sei sie an die Stelle der „Seelmessen“ getreten, dass „Gott gepreiset und die Leute gebessert werden“ (237, 18). Die Predigt ist eine Textpredigt, eine Homilie zu 1 Thess 4,13 und 14: „Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die entschlafen, damit ihr nicht traurig seid wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm einherführen.“

Luthers Auslegung zielt darauf, Verständnis für den rechten Trost in Christus zu wecken. Dabei setzt er sich kritisch von den Topoi der antiken Lobrede ab: Ich will den Herzog, sagt er, „jetzt nicht loben seiner hohe Tugend halben“. Zwar zählt er dann doch dessen Tugenden auf, nicht ohne, rhetorisch geschickt, festzustellen, dies nun alles „fahren“ (245, 28) lassen zu wollen. Denn der „Schmuck“ des Herzogs sei nicht dessen Tugend, sondern sein Glaube, den er öffentlich bekannt habe, dass wir uns, wie Luther anschaulich formuliert, „in den Tod Christi windeln“ und uns mit seiner Auferstehung „decken und hüllen“ können (249, 20f). So wird verständlich, dass Luther sogar die Toten loben kann, weil der Glaube sie nicht im „Grabe und Sarg“ (244, 14), so Luther, sondern „in Christo“ neu sehen lerne.

Luthers Leichenpredigt ist ihrem Selbstverständnis nach nicht anlassbezogene religiöse Rede, sondern lehrhafte Predigt. In kritischer Absetzung von der Tradition der Lobrede lehrt sie reformatorische Grundeinsichten und will bei ihren Hörern einen „Standpunktwechsel herbeiführen“¹⁸: Trost, so sollen die Trauernden verstehen lernen, entsteht dort, wo sie ihre Toten neu in Christus geborgen sehen.

III. Neue Sichtbarkeit des Todes

Die Umbrüche in der Bestattungskultur sind vielfach beschrieben worden. Ich beschränke mich hier auf den homiletisch bedeutsamen Aspekt des Umgangs mit Todesbildern heute.¹⁹ In der Soziologie ist man lange Zeit von der These ausgegangen, die moderne Gesellschaft könne nicht über den Tod sprechen und verdränge die Auseinandersetzung mit ihm. Kennzeichen der Moderne sei es, ihre Kommunikation auf das Verfügbare umgestellt und eingestellt zu haben. Inzwischen jedoch hat sich die Thanatosoziologie neu orientiert. Sie geht nicht mehr von der Verdrängungsthese aus, sondern von einer sichtbaren Pluralisierung der Todesdeutungen. Es zeige sich ein gewaltiger „Sturm von Bildern und Visionen“²⁰, so dass von einer neuen Sichtbarkeit des Todes auszugehen sei.

¹⁷ Martin Luther: Zwo Predigt über der Leiche des Kurfürsten Hertzog Johans zu Sachsen (1532), in: WA 36, 237-270. Folgende Zitate nach diesem Text.

¹⁸ Joachim Knappe: Zwangloser Zwang. Der Persuasions-Prozess als Grundlage sozialer Bindung, in: Gert Ueding/Thomas Vogel (Hg.): Von der Kunst der Rede und Beredsamkeit, Tübingen 1998, 54-69, 56.

¹⁹ Thomas Macho / Kristin Marek (Hg.): Die neue Sichtbarkeit des Todes, München 2007.

²⁰ Macho / Marek 2007, 9.

An Beispielen für die neue Sichtbarkeit des Todes mangelt es nicht. Pfarrerinnen und Pfarrer begegnen „der Flut von Todesbildern“ insbesondere dann, wenn in Trauergesprächen die Frage der Musik besprochen wird. Denn das Bedürfnis, die „Lieblingsmusik“ der Verstorbenen in den Gottesdienst aufzunehmen, nimmt deutlich zu – und damit die Auseinandersetzung mit der „Liturgiefähigkeit“ von Gustav Mahler über „Mein Stern“ (Unheilig) bis zu „Stark wie zwei“ von Udo Lindenberg, der das alte Bild des „Fährmanns“ neu akzentuiert: „Der Fährmann setzt dich über’n Fluss rüber // Ich spür’ deine Kraft geht voll auf mich über.“

Ist an einer neuen Sichtbarkeit des Todes kaum zu zweifeln, stellt sich die Frage, ob nicht hinter dieser Sichtbarkeit eine neue Form der Verdrängung des Todes lauert. Wäre dem so, wäre unsere Zeit von einer Verdrängung der Verdrängung bestimmt, indem versucht wird, den Tod durch Allgegenwart seiner Bilder zu entschärfen und so „die brutale Faktizität des Sterbens erträglich zu machen.“²¹

Unsere Gesellschaft, so Thomas Assheuer, hetze der Zukunft entgegen und entwerte die Gegenwart. Sie habe das Gefühl, nie zu sich selbst zu kommen. Deshalb müsse ihr der Tod als „etwas ganz und gar Ungeheures“ erscheinen, als Feind, der ungerufen unterbricht, was noch nicht hat zu seinem Ende kommen können. An Tröstungen, an „Narrativen der Linderung“ fehle es nicht: „Süchtig nach Sinnstiftung halten Medien existenzielle Negativität nicht aus; sie tauschen Schmerz gegen Trost oder begraben das Unkommunizierbare der Kommunikation unter einem Meer blumiger Reden [...] So ziehen sie dem singulären, gedanklich uneinholbaren Tod den Stachel – als müssten sie den Menschen die Angst nehmen, sie hätten ihr Leben nicht gelebt und seine Optionen nicht genutzt.“

Nicht nur Tröstungen, auch Bilder des Todes zeigen sich heute sehr vielfältig. Assheuers Sicht lässt sich hinsichtlich der Frage, wie über Tod heute gesprochen wird, homiletisch aufschlussreich differenzieren. Drei Muster werden erkennbar:²² Die „Unsterblichen“ meiden eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Tod und zeigen sich ganz und gar fixiert auf den alltäglichen Handlungsdruck; die „Todesexperten“ verfügen über Sinnmuster des Todes und können definieren, was der Tod sei, ein natürliches Ereignis oder ein Leben bei Gott. Die „Todesforscher“ hingegen stellen ein verlässliches Wissen über den Tod in Frage und lassen offen, was letztlich Sicherheit gibt. Dabei muss gesehen werden, dass allen drei Mustern eine biographische Logik gemeinsam ist, die deutlich macht, „dass die Bedeutung des Todes stets innerhalb individueller biographischer Relationen konstruiert wird.“²³

Wie wird bei kirchlichen Bestattungen über den Tod gesprochen? Ein Blick in Trauerpredigten lässt erkennen, was zu vermuten ist: Es wird „eindeutig aus der Perspektive des ‚Todesexperten‘ gesprochen, indem ein bestimmtes Todeswissen angeboten wird. Im Kern dieses Wissens steht das christliche Bild des Gottes, der Beziehung und damit Leben über den Tod hinaus garantiert.“²⁴

Ist dem so, ist die kirchliche Bestattung einem grundlegenden Dilemma ausgesetzt: Sie will trösten – und setzt voraus, was dieser Absicht entgegenwirken muss, nämlich ein hohes Maß an Einverständnis mit der Deutung des Todes aus Sicht christlich-kirchlicher „Todesexperten“

²¹ Thomas Assheuer: Die neue Sichtbarkeit des Todes, in: Zeit online, 20.11.2009, www.zeit.de/2009/48/Sichtbarkeit-des-Todes/komplettansicht?print=true; die folgenden Zitate sind diesem Text entnommen.

²² Siehe dazu Stefan Altmeyer: Von Gott sprechen angesichts des Todes, in: Pock/u.a. (Hg.) 2011, 73-94, 78f unter Bezug auf die Studien von Armin Nassehi, Irmhild Saake und Susanne Brüggen.

²³ Altmeyer, in: Pock/u.a. (Hg.) 2011, 80.

²⁴ Altmeyer, in: Pock/u.a. (Hg.) 2011, 87.

– oder anders formuliert: Die kirchliche Bestattungspraxis steht in der Gefahr, mit ihren Gewissheiten, die mehrheitlich nicht geteilt werden, zu vertrösten.

IV. Glanz und Elend schöner Worte – rhetorische Aspekte

Unter Rhetorik verstehe ich ein „Regelsystem“²⁵, das zur Anfertigung insbesondere öffentlicher Reden und zur kritischen Wahrnehmung ihrer Form, Wirkung und Performanz anleitet. Dieses Regelsystem ist hoch differenziert. Ich beschränke mich hier auf die aristotelischen Redegattungen. Sie werden jeweils von ihrem Sitz im Leben her entwickelt, der Gerichtsverhandlung, der politischen Versammlung und der Festversammlung. Dabei differenziert Aristoteles Zeitspannen, Ziele und Rolle der Zuhörenden und beschreibt die „Arten der Beredsamkeit“ insbesondere mit Blick auf die Zuhörenden.²⁶ Seine drei Redegattungen lassen sich so zusammenfassen:²⁷

- Das *genos dikanikon* („Gerichtsrede“): Es geht um Erkenntnis der Wahrheit und Überzeugen durch Argumente in einer Situation der Suche nach kognitiver Orientierung.
- Das *genos symbuleutikon* („Politische Rede“): Es geht um Beratung und Aufforderung zu einem Handeln in einer Situation der Suche nach Entscheidung.
- Das *genos epideiktikon* („Festrede“): Es geht um Lob (oder auch Tadel) und um Stabilisierung durch Vergewisserung in einer Situation emotionaler Suche nach Lebenssinn.

In der Homiletik ist der Erkenntniswert dieser drei Redegattungen zwar gesehen, aber längst nicht ausgeschöpft. Da die „Leichenrede“ eine besondere Nähe zur epideiktischen Redeform hat, hebe ich drei ihrer Merkmale hervor, wie sie von gegenwärtigen Ansätzen der Rhetorik beschrieben werden:

1. Die Lobrede lebt erstens vom „Primat des Affektiven“ (Paris): Sie zielt nicht auf Verstand und Diskurs, sondern auf Gefühl und Gemeinschaft.²⁸ Soll sie gelingen, muss sich der Redner „im Erwartungshorizont der Zuhörer“²⁹ bewegen. Dieser wird von einer „gesteigerten Präsenz des Dritten“, also der Person, die gelobt wird, bestimmt. An ihr wird gemessen, ob es dem Redner gelingt, so über diesen „Dritten“ zu sprechen, dass er trifft, was dieser für die Festversammlung „repräsentiert“³⁰ – ein Phänomen, das in Rückmeldungen zu Bestattungspredigten immer wieder begegnet.

²⁵ Manfred Fuhrmann: Rhetorik von 1500 bis 2000. Kontinuität und Wandel, in: Ueding/u.a. (Hg.) 1998, 9-28, 11.

²⁶ Aristoteles, Rhetorik. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, Stuttgart 1999, erstes Buch, 3. Kapitel, 19: „Es gibt drei Arten der Beredsamkeit, dieser Zahl entsprechen auch die Arten von Zuhörern. Eine Rede besteht nämlich aus dreierlei: einem Redner, einem Gegenstand, worüber er spricht, und einem Publikum; und der Zweck der Rede ist nur auf ihn, den Zuhörer, ausgerichtet.“

²⁷ Siehe Hans Werner Dannowski: Kompendium der Predigtlehre, Gütersloh 1985, 132f.

²⁸ Rainer Paris: Konsens, Fiktion und Resonanz. Über einige Wirkungsbedingungen ritueller Kommunikation, in: Josef Kopperschmidt/Helmut Schanze (Hg.): Fest und Festrhetorik. Zu Theorie, Geschichte und Praxis der Epideiktik, München 1999, 267-280, 274.

²⁹ Paris 1999, 275.

³⁰ Paris 1999, 270f.

2. Zweitens erfordert die Lobrede sprachlich so etwas wie „unklare Klarheit“ (Paris), ein virtuos „Changieren zwischen Prägnanz und Diffusion“³¹. Die Lobrede ist daher, so der Rhetoriker Stefan Matuschek, der „Paradefall [...] für den Streit um Glanz und Elend der Redekunst. Der Glanz schöner Worte und das Elend von Schmeichelei und Lüge können nirgendwo so eindrucksvoll erscheinen wie in der Lobrede“³².
3. Drittens gehört zur Lobrede seit ihren Anfängen in der griechischen Totenrede ein „meta-epideiktisches“³³ Element. Meta-epideiktisch bedeutet, die Gattung verliert ihre Unschuld: Ihr Gegenstand, das Loben, wird in der Rede mit der Reflexion über dieses Loben und seine Gefährdungen³⁴ verbunden. Diese Gefährdungen bestehen entweder darin, Personen einseitig in den Himmel zu loben oder darin, dass Lobredner nicht den anderen, sondern sich selbst loben, im Rausch schöner Worte ihrer Eitelkeit verfallen.
Daraus wissend kommt es zu einem spielerisch-kritischen Umgang mit den eigenen Gattungsgesetzen (wie den klassischen Topoi) und dem rednerischen Selbstverständnis: Denn je mehr die Gattung in der Moderne brüchig wird, desto stärker wird sie in ihrer Wirksamkeit von der individuellen Gestaltung und Glaubwürdigkeit der Redenden abhängig.³⁵

Deutlich wird, dass die epideiktische Redegattung in sich spannungsreich ist – und unter modernen Bedingungen sein muss. In dieser Eigenart kann sie als rhetorisches Grundmuster der evangelischen Bestattungspredigt heute fungieren, verstanden als religiöse Rede zwischen Einstimmung und Einspruch. Bevor ich das nähere erläutere, will ich versuchen, die gegenwärtigen bestattungshomiletischen Ansätze zu systematisieren.

V. Nähe und Distanz: Grundmodelle der Bestattungspredigt

Eine solche Systematik liegt bisher nicht vor. Sie ist unter dem Aspekt der Redegattung aufschlussreich, weil sie hilft, die Bestattungspredigt zwischen Einstimmung und Einspruch zu verorten. Ich schlage vor, zwei Grundmodelle zu unterscheiden: Ansätze, die eher dem Einstimmung suchenden *genos epideiktikon* und Ansätze, die eher dem Einspruch erhebenden *genos dikanikon* zuzuordnen sind. Ich formuliere bewusst „eher“, weil die Modelle – schon bei Aristoteles – idealtypisch zu verstehen sind, also nie in Reinform auftreten.

Modell A: Verkündigung – oder: Das Zulassen von Distanz

Dieses Modell geht davon aus, dass die Situation der Bestattung eine Rede fordert, in der die biblische Botschaft ohne Abstriche zu verkündigen sei, das bedeutet auch, sich ihrem konfrontativen Potenzial auszusetzen.³⁶ Über den Lebenssinn des Verstorbenen am Grab zu „meditieren“³⁷, sei theologisch nicht angemessen.

³¹ Paris 1999, 274.

³² Stefan Matuschek: Antirhetorik, Propaganda, Streit, Spiel und Ironie. Zur Formgeschichte der Lobrede, in: Kopperschmidt/Schanze (Hg.) 1999, 181-191, 181.

³³ Christoph Sauer: Lobrede auf die befreite Niederlande, in: Kopperschmidt/Schanze (Hg.) 1999, 313-343, 316.

³⁴ Ebd.

³⁵ Matuschek, in: Kopperschmidt/Schanze (Hg.) 1999, 184.

³⁶ Siehe dazu den Ansatz lebensgeschichtlicher Verkündigung von Michael Schibilsky: Trauerwege. Beratung für helfende Berufe, Düsseldorf 1996, besonders Kapitel 11: Von Gesten und Worten.

³⁷ Albrecht Grözinger: „Religion und Biographie“ in der Beerdigungspredigt – Kultur des Todes und Bestattungsritual, in: ders.: Es bröckelt an den Rändern, München 1992, 108-125, 123.

Der Form nach ist dieses Modell eher der Tradition des *genos dikanikon* verpflichtet, also der kognitiv-argumentierenden Lehrpredigt – so, wie es am Beispiel der Bestattungspredigt Martin Luthers mit ihrer Kritik der Tradition der antiken Lobrede deutlich geworden ist. Die Bestattungspredigt spricht nicht „mit“, sondern „zu“ den Menschen, mutet ihnen Distanz und den Einspruch der Tradition zu. Dabei setzen sich Ansätze, die diesem Modell zuzurechnen sind, der Gefahr aus, als zu fremd, zu weit ab von den Gefühlen und Fragen der Menschen wahrgenommen zu werden.

Modell B: Religiöse Lebensdeutung – oder: Das Zulassen von Nähe

In diesem Modell wird die Bestattungspredigt als religiöse Rede verstanden. Ihre Aufgabe sei es, die Situation der Hörerinnen und Hörer in christlicher „Sinnperspektive eines Lebens mit Gott zu deuten.“³⁸ Dazu müsse sie „gezielt [...] biographische Sinnvergewisserung“³⁹ initiieren.

Der Form nach hat dieses Modell eine große Nähe zur epideiktischen Tradition, da biographische Individualität als Wert an sich gewürdigt wird. Predigten, die diesem Modell zuzurechnen sind, suchen die Nähe zu den Trauernden und ihren Gefühlen, setzen sich aber der Gefahr aus, den Blick nur auf den engeren Kreis der Trauernden zu lenken und das Biblische dem Anliegen der religiösen Krisenbegleitung unterzuordnen.

Risikiert Modell A Distanz und kann darin auch Menschen ansprechen, die nicht zum engeren Kreis der Trauernden zählen, so sucht Modell B Nähe mit der Gefahr, zu nah zu werden und nicht mehr offen für die Gemeinde in ihrer Vielfalt zu sein, auch nicht mehr offen für das Nichteingängige der biblischen Tradition. So stellt sich die Frage, wie ein Modell der Bestattungspredigt auszusehen hätte, das versucht, Spannungen zwischen Nähe und Distanz, Einstimmung und Einspruch auszuhalten.

Seitenblick: Die „freie“ Trauerrede

Ein homiletischer Seitenblick zur „freien“ Trauerrede hilft, die Chancen, aber auch Grenzen der kirchlichen Bestattungsrede besser einschätzen zu können. Freie Rednerinnen und Redner nehmen für sich in Anspruch, „persönlicher zu sein als kirchliche“⁴⁰: Der „Biographie des Verstorbenen, der Erinnerung an wichtige Wendepunkte seines Lebens und seiner Individualität [...]“ werde ein „wesentlich größerer Platz“ (18) eingeräumt. Damit deutet sich an, dass die Trauerreden der Freien die Tradition der antiken Lobrede in ihrem Sinn heute fortschreiben.

Deutlich wird die Nähe zu Modell B. der kirchlichen Bestattungsrede. Als „institutionelle“ Rede schöpft diese jedoch aus dem Reservoir der Tradition und ist grundsätzlich zurückhaltend, was Formen biographisch-individueller Sinnstiftung betrifft: Sie will „Gott nicht ins Handwerk pfuschen“. Anders die freie Rede: Als nichtinstitutionelle Rede muss sie in jeder Situation neu versuchen, Plausibilität zu schaffen. Dazu ist sie unweigerlich auf biographisch-individuelle Sinnvermittlung angewiesen, aber auch auf persönliche Überzeugungskraft der Redenden und ihre Authentizität.

³⁸ Wilhelm Gräb: Kasualien – religionstheoretisch betrachtet, in: Erich Garhammer/u.a. (Hg.): Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München 2002, 51-69, 60.

³⁹ Gräb, in: Garhammer/u.a. (Hg.) 2002, 67.

⁴⁰ Birgit Janetzky: Die Lebenden ansprechen und von den Toten sprechen, in: bestattungskultur 11 /2005, 18f, 18.

Der Seitenblick schärft den Blick für die Herausforderung der kirchlichen Bestattungsrede. Es stellen sich grundsätzliche Fragen:

- Wie kann es der Bestattungspredigt gelingen, als „institutionelle“ Rede biographisch zu sein, ohne Gott ins Handwerk zu pfuschen? Wie kann sie Sinn stiften, ohne „Phantasiebilder“ (Niebergall) zu zeichnen?
- Wie kann es ihr gelingen, Menschen zu trösten, die nicht in der „Gewissheit des Glaubens beheimatet“⁴¹ sind?
- Können „jenseitige“ Trostbilder der biblischen Tradition überhaupt wirken, wenn der Tod säkularisiert ist und Sinnstiftung primär diesseitig stattfindet – und das offensichtlich mit zunehmendem Alter (emnid-Studie 2012)?

Deutlich wird die grundlegende Anforderung, selbstkritisch mit der eigenen institutionellen Verortung „spielen“ zu können. Denn nicht nur die Suche nach neuen Bestattungsorten (Friedwald), sondern auch der Gang zu „freien“ Rednerinnen und Rednern ist als Ausdruck einer Gegenbewegung gegen institutionell-bürokratische „Bevormundung“ (Janetzky) durch Experten in Fragen des Umgangs mit Sterben und Tod zu verstehen. Was bedeutet das für die Bestattungspredigt?

VI. Einstimmung und Einspruch: Theologisch-rhetorische Handlungsperspektiven

Bei den folgenden Überlegungen setze ich mit dem Rhetoriker Joachim Knappe voraus, dass Gattungsmuster „das gesamte rednerische Kalkül determinieren, auf Produktionsseite die Strategie und die konkrete Arbeit bestimmen und auf Rezeptionsseite Anweisungen zum Verstehen und Interpretieren liefern können.“⁴²

Ihrem Grundgestus nach ist die Bestattungspredigt in ihrer Anlassbezogenheit epideiktische Rede: Ihre Aufgabe ist es, tröstend zu vergewissern. Sie ist nicht primär Lehre über den Trost, auch nicht Appell, sich dem Leben zuzuwenden, sondern zunächst emotionale, biographische Individualität würdigende „Einstimmung“⁴³ in den christlichen Glauben.

Wie angedeutet, ist der epideiktischen Rede ein meta-epideiktisches Moment eigen. Dieses wird auch für die Bestattungspredigt relevant, jedoch so, dass dieses kritische Element nicht formal, sondern inhaltlich als biblisch-theologischer Einspruch wirksam wird. So kann man sagen, dass die Bestattungspredigt als religiöse Rede die Gattung der epideiktischen Rede theologisch transformiert: Sie ist Einstimmung, nicht ohne „Einspruch“ (Walter Jens)⁴⁴ zu sein. Die Spannung, der sie damit ausgesetzt ist, kann sie aushalten, insofern sie sich selbst als Weg begreift, der „zum inneren Mitgehen“⁴⁵ der Hörenden wird.

Welche handlungsorientierenden Kriterien ergeben sich aus dieser theologisch-rhetorischen Ortsbestimmung? Fünf will ich nennen.

1. Die Predigt als Teil eines Prozesses begreifen

Die Bestattungspredigt ist Teil eines umfassenden Trauerprozesses, auf den sie sich, will sie tröstlich wirken, einlassen muss. Ihre Wirksamkeit bleibt nicht auf den Akt des

⁴¹ Janetzky, in: Gerhard/Kranemann (Hg.): Begräbnisliturgie 2002, 248.

⁴² Joachim Knappe: Rhetorik und Predigt. Wie viel Rhetorik braucht die Predigt?, in: Michael Meyer-Blanck/u.a. (Hg.): Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik, München 2010, 29-51, 42.

⁴³ Knappe: Rhetorik, in: Meyer-Blanck/u.a. (Hg.) 2010, 42.

⁴⁴ Siehe dazu Matuschek, in: Kopperschmidt/Schanze (Hg.) 1999, 182f.

⁴⁵ Knappe: Rhetorik, in: Meyer-Blanck/u.a. (Hg.) 2010, 47.

Predigens beschränkt, sondern ist viel umfassender zu sehen, nicht zuletzt abhängig von der Art und Weise der Begegnung im Trauergespräch. Denn rhetorisch gesehen wirkt nicht primär das, was gesagt wird, sondern wie etwas gesagt wird, also die Performanz der Rede im Habitus der Redenden.

Diese Einsicht in die rhetorische Wirksamkeit der Person formulieren die freien Rednerinnen und Redner klarer und selbstverständlicher als die kirchlich-theologische Tradition: „Die Persönlichkeit des Redenden gibt den Ausschlag.“⁴⁶ Dabei stehen Pfarrerinnen und wie auch freie Redner immer in der Gefahr zu vertrösten, weil sie „die Ohnmacht und das Unsagbare in der Trauer nicht aushalten.“⁴⁷

2. Das Risiko biographischer Predigt eingehen

Nimmt man den soziologischen Todesdiskurs ernst, kann Sinnstiftung heute nicht anders als biographisch erfolgen.

Die Gefahren, biographisch zu predigen, sind in der Geschichte der Bestattungspredigt offen zu Tage getreten und wie bei Friedrich Niebergall anschaulich beschworen worden. Doch spricht das Risiko gegen eine biographische Bestattungspredigt?

Sie bleibt ein Wagnis. Aber hilfreich ist, was an spätmoderner Biographik zu beobachten ist: Sie verzichtet auf den klassischen Anspruch, das Leben als Ganzes erfassen zu können oder zu wollen. Stattdessen begnügt sie sich mit Bruchstücken und Episoden: Nicht was der Sinn des Lebens war oder ist, sondern was er hätte sein können, lässt sich als literarische Leitidee ausmachen.

Auf die Bestattungspredigt bezogen bedeutet das:⁴⁸ Sie kann das Wagnis, biographisch zu predigen eingehen, indem sie nicht das Leben, „wie es war“ versucht, zu erzählen, sondern realitätsbezogen-imaginativ biographische Episoden aufsucht, in denen sich ausdrückt, was die Person in ihrer Individualität ausmacht, ohne darin das Ganze erfassen, ihr Geheimnis ergründen oder sie in ihren „Tugenden“ idealisieren zu wollen: „Denn unser Wissen ist Stückwerk“, sagt Paulus zu Recht (1 Kor 13, 9).

3. Mit kritischem Einfühlungsvermögen begleiten

Die Bestattungspredigt muss bereit sein, die Bedürfnisse der Trauerenden und ihre Gefühlen mit „kritischem Einfühlungsvermögen“⁴⁹ zu begleiten. Menschen wollen in ihrer Trauer „nicht ihren Ängsten begegnen“⁵⁰, sondern sie suchen Vertrautes, sie Schützendes. Es ist wichtig, sich das klar zu machen. Es hilft, Menschen in ihrer Situation besser zu verstehen und dieses Bedürfnis auch in der Predigt zulassen zu können, ohne dabei stehen bleiben zu müssen. Denn wer nur Gutes anspricht, wird die Widerstände seiner Hörerinnen und Hörer herausfordern. So muss die Bitte der Mutter im Fallbeispiel, nur Gutes über Philipp zu sagen, verstanden werden: Nicht als Zwang zur Lügenrede, sondern als seelsorglich aufzufassende „Abschirmung“ einer existenziellen Bedrohung, die – als Rhetorische – offen für eine neue Perspektive

⁴⁶ Janetzky 2005, 19.

⁴⁷ Janetzky, in: Gerhards/Kranemann (Hg) 2002, 238.

⁴⁸ Siehe dazu Lutz Friedrichs: Die biographische Bestattungsrede, in: ders.: Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge, Leipzig 2008, 157-174.

⁴⁹ Friedrichs 2008, 168.

⁵⁰ Ulrike Wagner-Rau: Segen und Magie in der Trauung, in: Garhammer, Erich/u.a. (Hg.): Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München 2002, 155–159, 156.

bleibt.⁵¹ Die Bestattungspredigt kann solche Orte der Abschirmung aufsuchen, ohne an ihnen verharren zu sollen: Sie ist ein Weg.

4. Grenzen hüten

Wer heute trösten will, kann nicht anders, als in der Tradition der Lobrede das Leben der Verstorbenen in ihrer Individualität zu würdigen und in dieser Weise zu versuchen, auf den Glauben einzustimmen.

Das bedeutet nicht, unkritisch zu sein. Im Gegenteil: Als biographische Predigt muss die Bestattungspredigt nicht nur um ihre Risiken, sondern sich auch einer Hermeneutik der Differenz zwischen Gott und Mensch verpflichtet wissen: „Du musst doch Gott lassen Gott sein, dass er wisse mehr von dir als du selbst“ (Martin Luther). Diese Einsicht hat Folgen für Stil und Sprache: Als letztes Wort über einen Toten soll die Bestattungspredigt nicht über das Leben eines Toten verfügen, sondern es auf Gott hin offen halten. So muss die Bestattungspredigt bestrebt sein, ihr eigenes biographisches und religiöses Wertsystem zu hinterfragen, um nicht, wie die barocke Leichenpredigt, in offener oder subtiler Weise bestehende Verhältnisse in ihrer Gnadenlosigkeit unkritisch zu legitimieren.

Die gattungsspezifische „unklare Klarheit“ (Paris) kann in diesem Sinn als Anwaltschaft für eine nichtinstrumentelle, poetische Sprache verstanden werden.

5. Hoffnungsbilder finden

Luthers Sermon von der Bereitung ist von erstaunlicher Modernität. Er spricht von dem Bild Christi, das es möglich mache, den eigenen Schmerz in seiner ganzen Tiefe zulassen zu können.

Das entspricht einer wesentlichen Einsicht der Trauerforschung heute: Eine neue Perspektive nach dem Tod eines Menschen kann nur gelingen, wenn sich Trauernde wirklich dem stellen, was passiert ist. In seiner ganzen Härte und Unbegreiflichkeit. Auch für Thomas Assheuer kann Trost nur dann wirksam werden, wenn dieser sich dem Tod in seiner Negativität wirklich aussetzt: Trost bedeutet „nicht, den namenlosen Schmerz zum Verschwinden zu bringen. Trost bedeutet, ihn namhaft und die Unerfahrbarkeit des Todes erfahrbar zu machen.“ Wie kann das gelingen – in einer Zeit, in der das Bild Christi vielen nicht mehr vertraut ist?

Luthers Sermon ist von der Einsicht bestimmt, dass Trost nur aus einem „Jenseits meiner Selbst“⁵² entstehen kann: Aushalten, was nicht aushaltbar ist und sich für Wege öffnen, die aus Schmerz und Trauer herausführen, benötigen einen „externen“ Anstoß, etwas, was Menschen sich nicht selbst geben können: „Du musst den Tod im Leben“ sehen, sagt Luther. Es geht ihm dabei um Bilder, die es möglich machen, das Erschütternde anzuschauen, ohne darin verloren zu gehen, Bilder, die nicht in Ängsten verharren lassen, sondern von einem „Hindurchsehen“ auf den Himmel bestimmt sind.

Der Einspruch gegen ein Nur-auf-sich-selbst-gerichtet-sein ist umso dringlicher, als der Tod säkularisiert und sinnstiftender Trost als nicht „jenseits“ unserer selbst gesehen wird. So stellt sich die Frage: Wie können heute solche Bilder zum „Hindurchsehen“ wirksam werden und was für Bilder müssen es sein?

⁵¹ Thomas Erne: Rhetorik und Religion. Studien zur praktischen Theologie des Alltags, Gütersloh 2002, 254f.

⁵² Ulrike Wagner-Rau: „... viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod“. Praktisch-theologische Reflexionen über Trost und Trösten, in: PTh 93 (2004), 2-16, 10.

Das Bild Christi hatte einst die Funktion, Trauer und Angst vor dem Tod in den „Schmerzensmann“ hineinzustellen. Da Menschen heute aber in ihrer Suche nach Gott nicht von Angst und Schuld bestimmt werden, sondern von der Suche nach Anerkennung und „Resonanz“⁵³, muss Luthers Sermon weitergedacht werden. Es braucht Bilder, die Biblisches und Lebensgeschichtliches füreinander öffnen, Bilder also, deren sinnstiftende Relevanz nicht vorgegeben, sondern von Fall zu Fall erst zu entdecken ist. Um auf sie einstimmen zu können, müssen die Hörenden an diesem Entdeckungsprozess beteiligt werden, oder anders formuliert, der Akt des Findens muss meta-homiletisch offengelegt werden. Warum? Weil sich so im inneren Mitgehen erschließen kann, wie, etwas nüchtern formuliert, evangelische Religion funktioniert: Die Predigt als Ganze wird so zu einem Zeichen, das „sagt“: Trost „ist“ nicht, sondern „wird“, er entsteht im Finden biblisch-biographischer Trostbilder. Im Fallbeispiel ist es das Traumbild des Hauses, in dem alle lachen, das reizt, in diesem Sinn im Zusammenspiel mit dem Hausmotiv aus Psalm 23, dem „Familienpsalm“, aufgenommen und biographisch-imaginativ ausgedeutet zu werden: „und ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar“.

Fazit – Reden in tastender Gewissheit

Die evangelische Homiletik hat derzeit wenig Interesse an der Rhetorik – zu Unrecht, wie ich meine. Denn eine rhetorische Homiletik ist mehr als nur eine Gestaltungslehre. Sie hält auch substanziell theologische Herausforderungen fest. So ist die Bestattungspredigt nicht einfach nur Lobrede, sie ist aber auch nicht einfach nur Predigt, sondern anlassbezogene religiöse Rede, die die epideiktische Tradition theologisch transformiert: Sie sucht Einstimmung in tröstliche Bilder des Glaubens, nicht ohne in biblischem Interesse Einspruch gegen unkritische Vertröstungen zu erheben.

Wer die Bestattungspredigt von ihren Hörerinnen und Hörern her denkt, muss wesentlich auch die im Blick haben, die kirchlich distanziert oder auch konfessionslos sind. Bei ihnen ist mit einem Interesse an Grundfragen zu rechnen: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Was ist der Sinn meines Lebens?

Weitet sich der Blick so, kann Gott heute nicht einfach verkündigt werden, sondern muss entdeckt werden, und zwar so, dass Hörerinnen und Hören an diesem Entdeckungsprozess teilhaben.⁵⁴ Der Glaube an Gott, so wird dann deutlich, ist nichts Festes, er will neu gefunden werden – auch von mir, der ich predige.

Ich meine, es sei deshalb erforderlich, nicht aus der Sicht der „Experten“ zu predigen, sondern aus der Sicht der „Forschenden“. Dabei sind es erneut Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die uns helfen, dafür Sprache zu finden. Ein überzeugendes Beispiel sehe ich in dem Gedicht von Marie-Luise Kaschnitz:⁵⁵

Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wusste ich keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte

⁵³ Siehe dazu Hartmut Rosa: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 2012, besonders 374-413.

⁵⁴ Lutz Friedrichs: Konfessionslosigkeit als homiletische Herausforderung, in: PTh (100) 2011, 427-438.

⁵⁵ Marie Luise Kaschnitz, in: Gesammelte Werke Bd. 5, Frankfurt am Main 1985, 504f.

Wie ich selber aussehen sollte
Dort

Ich wusste nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur
Liebe freigewordene
Niemand aufgezehrt
Mich überflutend
[...].

Das, was ich überzeugend finde, ist die Klarheit der Antwort „ja“ mit der Zurückhaltung, „Auskunft geben zu können“: Kaschnitz tritt nicht als Expertin auf, sondern als „Forscherin“ in offener tastender Gewissheit. Ja, ich glaube an ein Leben nach dem Tod, aber ich kann dir nicht sagen, wie es aussieht. Bilder kann ich versuchen zu finden, Bilder, die etwas von dem Leben danach erzählen und bereits hier und heute bedeutsam sind. Ist nicht genau das die Haltung, die heute nötig ist, um im Fall der Bestattung predigend Hoffnung zu stiften?