

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag (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:

Schlag, Thomas; Klie Thomas; Kunz, Ralph; Kumlehn Martina

Einleitung: *Praktische Theologie der Bestattung – eine Einführung*

in: Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag (eds.), *Praktische Theologie der Bestattung*, pp. 1–12

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

<https://doi.org/10.1515/9783110347289>

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 / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag (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:

Schlag, Thomas; Klie Thomas; Kunz, Ralph; Kumlehn Martina

Einleitung: *Praktische Theologie der Bestattung – eine Einführung*

in: Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung*, S. 1–12

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

<https://doi.org/10.1515/9783110347289>

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

## ***Praktische Theologie der Bestattung – eine Einführung***

### *Was der Fall ist*

In der Bestattung kultiviert die christliche Kirche seit jeher ihren Umgang mit der Unumkehrbarkeit von Lebenswegen. Sie tut dies, indem sie die Osterbotschaft in Ritus und Rede zur Darstellung bringt. Die Kirche setzt hierbei religiöse Zeichen, die an der Grenze der Artikulierbarkeit begrenztes als geschenktes Leben umcodieren. In den verschiedenen Handlungsvollzügen vor, bei und nach der Bestattung wird in verdichteter Form das Zeitliche gesegnet und gedeutet. Anders als im Ordinarium der traditionell vom Kirchenjahr vorgesehenen Anlässe wird hier der Ritus durch einen individuellen Kasus veranlasst, bestimmt und thematisch gebunden. Die Bestattung zählt in der Praktischen Theologie zu den Kasualien. Als solche ist sie in erster Linie sowohl familiär wie kirchlich codiert. Im Kontext der pastoralen Praxis wird auf die Bestattung vor allem in homiletischer und poimenischer, jüngst auch vermehrt in liturgischer und kybernetischer Hinsicht reflektiert. Was bleibt in einer pluraler werdenden Gesellschaft zu verkündigen, wie kann der Trost des Evangeliums Gestalt annehmen?

In der gesellschaftlichen Wahrnehmung markieren Bestattungsriten überaus prägnante Vollzüge. Sie haben eine allgemeine Geltung erlangt, die kulturell weit über den parochialen und biographischen Rahmen hinausragt. In allen Städten und Dörfern gibt es Friedhöfe, vielfach in kirchlicher Trägerschaft. Das Kreuz ist *das* Todeszeichen schlechthin, und bei kaum einer anderen Passage erscheint das kirchliche Handeln plausibler. Die schwarze Farbe des Talars ist in Mitteleuropa zugleich die Farbe des Todes. Insofern erweist sich die christliche Bestattungskultur nach wie vor als stilbildend – sowohl für ihre säkularen Konkurrenzkasualien wie auch für die kulturellen Resonanzen, die sich in Literatur, Kunst und Medien spiegeln.

Auf Grund ihrer nahezu selbstverständlichen kulturellen Einbettung gerät die funerale Praxis der Kirchen im Zuge moderngesellschaftlicher Orientierungen selber zunehmend unter Druck. Die Subjektivierung eröffnet neue Entscheidungsmöglichkeiten im Umgang mit den sterblichen Überresten. Traditionsabbrüche führen zu Verhaltensunsicherheiten und offenen Szenarien. Es bleibt nicht ohne Auswirkungen auf Trauer und Trauerbewältigung, wenn sich das Subjekt institutionell distanzieren kann. Die

Beziehung zum Tod und seinen Folgen ist erfasst von der allgemeinen kulturellen Beschleunigung.

Eine wichtige Bedingung der Möglichkeit für alle neuen Ausformungen der Sepulkralkultur ist die technische Kremierung der Leiche. Sie nahm in Deutschland 1878 im thüringischen Gotha ihren Anfang. Mit der Kremierung setzte eine Dynamik ein, die die Wahrnehmung des toten Körpers nachhaltig veränderte. Die schnelle Beseitigung des Körpers in der Brennkammer stellte das Hantieren mit den sterblichen Überresten auf eine andere materielle Basis und beschleunigte letztlich auch die Bestattungskultur insgesamt. Die Formen des Umgangs mit dem Leichnam in Gestalt der Kremierungspraxis geraten mehr und mehr zu fakultativen Gestaltungsvarianten. Man kann wählen. Und so wird auch das „Objekt Leiche“<sup>1</sup> zu einem authentischen Medium der eigenen Weltanschauung. Was seit alters her die psychologisch und rituell wichtige Distanznahme zwischen den Angehörigen und dem Leichnam absicherte, kann gegenwärtig von (Todes-)Fall zu (Todes-)Fall relativ frei ausgehandelt werden. Der unmittelbare Umgang mit dem toten Körper ist der privaten Sphäre fast komplett entzogen und wurde an professionelle Instanzen delegiert. Neue Professionen bilden sich heraus, die wichtige Teilfunktionen aus der lange Zeit integralen Amtspraxis herausbrechen und neu besetzen.

### *Bestattungskultur*

Eine theoretische Sichtung der spätmodernen Bestattungskultur erfolgt also auf der Basis einer wohl unhintergehbaren Vielheit. Kulturelle Pluralisierung und die Pluralisierung der Bestattungskultur korrelieren – die fortschreitende Ausfächerung führt auf ihrer Rückseite zu immer neuen kasuellen Hybridbildungen. Die aktuell wahrnehmbaren Formen der Sepulkralkultur finden sich in einem breit ausdifferenzierten Umfeld wieder, das eine Angebotskultur kultiviert, die eine „Verabschiedung zwischen Event und Entsorgung oder zwischen Luxus- und Discountbestattung“ zu organisieren verheißt (*Ronald Uden*). Religiöse Deutungen können hier in fast allen Tonarten die Beisetzung orchestrieren.

### *Raum*

Tote beanspruchen einen besonderen Raum in der Lebenswelt der Lebenden. Dies gilt

---

<sup>1</sup> Dominik Groß/Jasmin Grande (Hg.), *Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper*, (Frankfurt: 2010).

zunächst einmal ganz konkret für die Topologie der letzten Ruhestätte. Von seiner Geschichte her war der mittelalterliche Kirchhof „als heiliger Ort sinnbildlicher Ausdruck einer religiösen und geistigen Gemeinschaft Verbindung von Lebenden und Toten“ (*Barbara Happe*). Da heute nur noch in Ausnahmefällen zuhause gestorben wird, ist die Beisetzung auf einem Friedhof fast der einzige Anlass, an dem der tote Körper – in welcher Gestalt und Verhüllung auch immer – noch öffentlich in Erscheinung tritt. An keiner anderen Räumlichkeit wird die Erfahrung, dass ein lebendiger Mensch zur Leiche geworden ist, eindrucksvoller ins Bewusstsein gehoben. Die Konvention sieht vor, dass Tote im Normalfall auf einem Friedhof beizusetzen sind. Diese finale Verortung der Toten ist zugleich eine „Verörtlichung der Weiterlebenden“ (*Kristian Fechtner*). Die Grenzziehung zwischen beiden Sphären ist kulturell codiert. Mit der partiellen Aufhebung des Friedhofszwangs, der sogenannten „Diamantbestattung“ und der sich halblegal etablierenden Praxis, Urnen zuhause zu lagern, beginnen sich die beiden Sphären zu überlappen.

Mit der Eröffnung des ersten deutschen Friedwaldes 2001 im Reinhardswald bei Kassel ergab sich für die Kirchen eine neue Lage. Innerhalb weniger Jahre entstanden über 100 Bestattungswälder, die von kommerziellen Anbietern betrieben werden. Auch viele öffentliche Friedhöfe weisen mittlerweile Friedhofsbezirke für „naturnahe Bestattungen“ aus. Die Kirchen beginnen sich hier „zu arrangieren, nicht zuletzt aus seelsorgerlichen Erwägungen gegenüber den Trauernden und Hinterbliebenen“ (*Rainer Sörries*).

In jüngster Zeit bieten die Kirchen auf dem Markt alternativer Bestattungsformen neben den kirchlichen Friedhöfen vereinzelt auch ihre Sakralräume als Bestattungsorte an. In Kirchgebäuden, die nicht mehr oder nur noch teilweise liturgisch genutzt werden, entstehen Kolumbarien. Vordergründig knüpft man hier an mittelalterliche bzw. antike Formen an, aber den kulturellen Kontext bestimmen heute die pluralen Darstellungsoptionen einer spätmodernen Religionskultur. Seit 2006 in Marl in der ehemaligen Pfarrkirche St. Konrad und in Aachen in der ehemaligen Pfarrkirche St. Josef Kolumbarien eingerichtet wurden, begann in der Sepulkralkultur gewissermaßen ein neues Zeitalter. Etwa vier Jahrhunderte wurde man in Deutschland nicht mehr in Kirchen begraben. „Kirchen-Kolumbarien sind architektonische und funktionale Zwittergestalten. In die geordnete Symbolwelt eines Kirchraums wird das Ordnungssystem eines Friedhofs mit seinen Todes- und Erinnerungszeichen architektonisch eingezeichnet“ (*Sieglinde Sparre*). Nach wie vor offen sind die Fragen, welche

Deutungsmöglichkeiten die Kirchen auch und gerade mit ihren Kirchengebäuden haben, wenn es um Bestattungen geht. Dabei können sie an religionskulturell Bekanntes anknüpfen – vieles muss aber auch ganz neu gedacht werden. Was bieten diese besonderen Orte für die Predigt, für die Seelsorge und natürlich auch für die Liturgie? Dies gilt insbesondere für die noch kaum erforschten Grabfelder und Gedenkstätten für stillgeborene Kinder. Sie erfüllen eine wichtige Funktion im Trauerprozess der betroffenen Eltern.

„Nur wenn die Eltern eine Beziehung zum Kind aufgebaut haben, können sie auch den Abschied durchleben. Die Herausforderung für die Seelsorgerinnen besteht darin, den Eltern zu helfen, die beiden Gefühlspole des Aufeinandertreffens von Geburt und Tod zu durchleben und die Widersprüchlichkeit ihrer Gefühle auszuhalten. Wo Taufe und Beerdigung gleichsam zusammenfallen, ist eine kreative Liturgie gefragt. Zunächst geht es aber darum, überhaupt Raum zu schaffen für die vielfältigen emotionalen Reaktionen der Eltern“ (*Johannes Stückelberger*). Das Zusammenspiel von Kunst und Liturgie, von Lokalisierung und Seelsorge, von Erinnerungsarbeit und (architektonischer) Inszenierung. In der jüngeren Vergangenheit war es für viele Eltern schmerzhaft, dass sie ihre Kinder nicht bestatten durften oder sie in der Klinik nicht auf die Möglichkeit einer Bestattung hingewiesen wurden, während sie selbst in Unkenntnis der gesetzlichen Bestimmungen waren. „Die alltägliche Erfahrung versagt, die erlernte Dogmatik schweigt, zu fällende ethische Entscheidungen haben keine Vorbilder, hilfreiche oder gar tröstende Worte scheinen zu fehlen“ (*Andrea Morgenstern*). Der besondere Ort fordert den besonderen Ritus. Und der besondere Ritus fordert eine Praktische Theologie für diesen Ernstfall.

### *Gottesdienst und Predigt*

In der evangelischen Praxis ist die Bestattung „in erster Linie ein Wortritual“ (*Ralph Kunz*), wenn sich auch mit der neuen Aufmerksamkeit für liturgische Vollzüge die Akzente verschieben und die Relation von Rede und Ritus pastoralästhetisch neu vermesen wird. Mit der Praxis ändern sich auch die Agenden. Die eingehende Analyse zeigt, dass sie „sehr unterschiedlich vom Erleben der Menschen und vom Handeln Gottes im Angesicht des Todes“ sprechen und durchaus verschiedene Auffassungen davon, wie Gottes Handeln an den Lebenden und an den Toten gedeutet wird (*Christian Binder*).

Die meisten Pfarrerinnen und Pfarrer haben zudem längst aus dem Material verschiedener Agenden und weiteren Gebetssammlungen eigene Bestattungsagenden geschaffen, „die sie je nach Kasus variieren und die ihrer theologischen Position und ihrem seelsorglichen Gespür entspricht“. Ritualtheoretisch lässt sich hier von einer Perspektivendifferenz sprechen: „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“ (*Lutz Friedrichs*).

Im Zentrum der pastoralen Deutung des Todes steht die Predigt, die im Falle einer Kasualie auf einen sich aus dem Kasualgespräch ergebenden biblischen Text und auf einen biographischen Kontext Bezug nimmt. Es ist diese spezifische Bewegung, die im protestantischen Christentum ein hohes spezifisches Gewicht bekommt: „Im Kontakt mit einer übernatürlichen Macht – ‚coram Deo‘ – wird negativ Zerstörerisches und Heilloses verbannt und Heilsames und Lebensförderndes herbeigerufen“ (*Hans-Martin Gutmann*). Dazu kommt, dass der Tod von vielen Menschen als ein explizit religiöses Thema verstanden wird. Auch wenn sonst vielfach unscharf bleibt, was Religion ist und wo Religion als Thema aufbricht – für den Tod gilt das nicht. Die Bestattungspredigt deutet die Endlichkeit des Lebens *modo religioso* und versucht gerade darin Trost zu spenden. Dass dies in postsäkularer Zeit keineswegs obsolet geworden ist, zeigen die empirischen Untersuchungen. Der analytische Blick auf die Leichenrede „verweist noch einmal eindrücklich auf die Aufgabe der Lebensdeutung durch Pfarrerinnen und Pfarrer am Grab, in der sich konkret veranschaulicht, wie vom Leben gesprochen werden kann, so dass das kreative Potential des christlichen Glaubens für die Sinnerheblichkeit der Lebensgeschichte zur Geltung gebracht werden kann“ (*Birgit Weyel*). Am Gesamtvollzug einer kirchlichen Bestattung steht also pastoraltheologisch viel auf dem Spiel. Die Herausforderung besteht darin, dass sich im individuell gestaltbaren Kompositum aus Wort und Ritus die Legitimation des Pfarramts und dessen öffentlicher Rolle spiegelt. „Wenn nicht in diesem Fall sich selbst und der Gemeinde gegenüber deutlich gemacht werden kann, wozu es den pastoralen Kasualakteur braucht, wird sich dies auf anderen Feldern erst recht nicht mehr erläutern lassen“ (*Thomas Schlag*). Die Problemzonen treten heute – nicht nur in Ostdeutschland – offen zu Tage: Wie verhält sich der pastorale Protagonist neben den vielen zeremonialen Optionen hinsichtlich der nicht zuletzt auch kirchenrechtlich relevanten Frage nach der kirchlichen

Bestattung von Nicht-Getauften bzw. zum Problem der nicht-kirchlichen Bestattung Evangelischer? Welche Verhältnisbestimmungen erweisen sich handlungsleitend im Blick auf die freien Bestattungsredner und Ritualdesigner? Nicht alle Gemeinden vermögen die Zeichen der Zeit zu deuten und den „Übergang der Kirche von einer staatsanalogen Institution zu einer zivilgesellschaftlichen Organisation“ adäquat zu gestalten. Die Reaktionen reichen von Rufen nach entschiedenem „Durchgreifen“ angesichts von scheinbarem „Wildwuchs“ bis hin zu einer kritiklosen Anpassung an das „zeremoniale Wunschkonzert“, das viele Angehörige selbstbewusst einfordern. Beides ist nicht unbedingt zielführend. Es geht vielmehr um die kontextsensible und traditionsbewusste liturgische Arbeit mit den Beteiligten. „Sie erfordert hinsichtlich der zu treffenden Entscheidungen eine symmetrische Form der Kommunikation“ zwischen dem Pfarrer bzw. der Pfarrerin und den Angehörigen. „Die noch im früheren Begriff der ‚Amts-,Handlung zum Ausdruck kommende Attitüde obrigkeitlichen Handelns entspricht nicht mehr den Kommunikationsanforderungen einer pluralistischen Gesellschaft, in der die freie Religionspraxis nicht nur grundgesetzlich verankert, sondern in der Einstellung und im Handeln der Menschen präsent ist“ (*Christian Grethlein*).

### *Funeralmusik*

Einer dieser Konfliktpunkte ist der Streit am Sarg die Musik – in der Regel ausgetragen als „Dreieckskampfzone“ zwischen Kirchenmusikern, Pfarrern und Angehörigen. Längst sind vor allen in den urbanen Zentren und in Ostdeutschland Wünsche aus dem Bereich der populären Musik bei evangelischen Bestattungen keine Einzelfälle mehr. Neben seelsorgerlichen stehen hier vor allem auch liturgische und pastoralästhetische Entscheidungen an. Viele Kirchenlieder werden nicht mehr gekannt, und selbst wenn, ist die Neigung, diese dann auch bei der Trauerfeier zu singen, eher gering. Empirische Untersuchungen zeigen, dass der sich derzeit neu herausbildende Kanon der Bestattungsmusik erstaunlich konventionell ist. Man kennt nicht nur keine kirchlichen Gesänge mehr, auch die Kenntnis populärer Funeralmusik ist sehr überschaubar. Zwar steht die „Individualität“ hoch im Kurs, aber im konkreten Fall dominieren die (musikalischen) Klischees. Die symbolisch und psychologisch hoch aufgeladene Handlung tendiert zur unkritisch-regressiven Verdoppelung von „Kundenwünschen“ ohne theologische Signifikanz. „Musik ist ein besonders nachhaltig wirkendes Gestaltungselement der Trauerfeier und kann der längerfristigen Trauerbewältigung dienen“ (*Cäcilie Blume*). Indem ein Lied in die Trauerfeier integriert wird, wird dessen Bedeutung von

den Angehörigen gewissermaßen umcodiert. Aber können die harmonischen und textlichen „Simplifikationen“ des Harmoniemilieus umstandslos zur liturgischen Norm erhoben werden? Die gewissermaßen intermediäre Gegenposition formuliert *Andreas Marti*: „Das Evangelium ist Angebot und Zumutung einer Existenzinterpretation sui generis, die sich nicht auf Aussagen und ‚Inhalte‘ beschränkt, sondern die Erkenntnisprozesse selbst einschließt. Seine Kommunikation wird sich daher zwar der Formen und Gestalten jeglicher Spielart bedienen, letztlich aber eine eigene Form schaffen, ein eigenes ‚Milieu‘, das vielleicht besser als ‚Meta-Milieu, bezeichnet werden müsste.“ Handlungsleitend müsste dementsprechend ein ein Konzept der ‚Kontrakulturalität‘ oder ‚Metakulturalität‘ sein, „das gegebene Ausdrucks- und Kommunikationsformen nicht leugnet und übergeht, sie aber transformiert.“

### *Alternatives Ritendesign*

Zwar werden nach wie vor die meisten Kirchenmitglieder kirchlich bestattet, doch nimmt aufs Ganze gesehen die Zahl der kirchlichen Bestattungen ab. Dies hängt nicht nur mit den rückläufigen Kirchenmitgliedszahlen zusammen – zunehmend wünschen auch Kirchenmitglieder und ihre Angehörigen keine kirchliche Begleitung am Lebensende mehr. Die Alternative besteht dann in einer „weltlichen Bestattung“ mit „säkularen“ oder „freien“ Grabrednern“. Diese Profession versteht ihre Aufgabe traditionell vor allem im Halten einer Ansprache. Der rituelle Ablauf orientiert sich hier erstaunlicherweise relativ eng an den traditionellen kirchlichen Liturgien, allerdings ohne die explizit religiösen Semantiken. Darüber hinaus hat sich jedoch auch eine alternative Trauer- und Bestattungskultur etabliert, die sich postmodern zur (kirchlichen) Religion verhält: Semantiken und Praktiken verschiedener Konfessionen und Religionen werden zitiert, transformiert, neu arrangiert und gekoppelt. „Die Relevanz dieser Zusammenhänge besteht u.a. darin, dass die betreffenden Akteure sich selbst in diesem historischen Kontext als Gegenbewegung verstehen. Für ihr Selbstverständnis ist das Narrativ einer positiven Vergangenheit, deren Verlust und nun kreativen Revitalisierung entscheidend“ (*Dorothea Lüddeckens*). In diesem Zusammenhang hat sich die Rolle des Bestatters verändert. Waren es früher die Sargtischler, versteht sich der kreative Teil dieser Berufsgruppe heute eher als (Sarg-)Verkäufer, Dienstleister und Therapeut. In Deutschland ist diese professionelle Spezialisierung überhaupt erst möglich geworden durch die Einführung der Gewerbefreiheit 1810. Heute wird der Durchführung einer Beisetzung selbstverständlich eine therapeutische Funktion zugeschrieben.



Gleiches gilt für die Aufbahrung, die als notwendig angesehen wird zur Realisierung des Todes und zur gezielten Trauerarbeit. „Der Bestatter erhält in seiner Rolle eine neue Qualität: er wird zum Betreuer und Begleiter im Trauerprozess; Aspekte von Seelsorge und Trauerbegleitung, die in früheren Zeiten die Religion und ihre Repräsentanten übernommen haben, werden auf den Bestatter übertragen“ (*Dagmar Hänel*). Die Bestatter erfüllen über diese Selbstzuschreibungen eine für die Gesellschaft bedeutsame Funktion, beanspruchen sie damit doch „eine quasi religiöse Dienstleistung zu erbringen, die nahe an die kirchliche Seelsorge heranreicht“ und sich in vielen Fällen fast zu einer „Bestatter-Religion“ verdichtet. „Der Bestatter begleitet die Hinterbliebenen durch die Bestattung des Verstorbenen, ist Ansprechpartner bei allen – auch zeremoniellen – Fragen, die in diesem Zusammenhang entschieden werden müssen [...] bietet Hilfe bei existentieller und religiöser Selbstklärung“ (*Simone Ripke*). Diese tektonischen Verwerfungen im Gefüge professioneller Selbstverständnisse gehen an den „Rezipienten“ nicht spurlos vorüber. Vor dem Hintergrund des demographischen Wandels werden auch für die Gruppe der Hochbetagten plurale Lebensführungskonzepte attraktiv, die sich wie selbstverständlich auch in ihren Bestattungswünschen spiegeln. Für die postmortale Aufführung von Identität steht ein wachsender Vorrat kulturell bedeutsamer Zeichen zur Verfügung. Allerdings geht das Wissen um die Optionenvielfalt empirisch (noch) nicht einher mit deren Realisierung. Man will mehrheitlich „schlicht“ und „unter dem grünen Rasen“ beigesetzt werden. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die gestiegene Lebenserwartung diesen Trend mit bedingt, da nach langjährigem Abschied von Eltern, Groß- und Urgroßeltern, vielleicht auch nach längerer Pflege am Lebensende, die Notwendigkeit die kostenintensive Installation eines öffentlichen Erinnerungsortes nicht mehr plausibel erscheint – weder den Hinterbliebenen noch den Hochbetagten selbst. In poimenischer Perspektive hebt die Frage nach der gewünschten Bestattungsform lebensweltlichen Sinn ins Bewusstsein. „Darin liegt auch für die Kirchen eine Chance. Nicht bei einer passiven Öffnung für alles, was möglich ist, aber beim aktiven Eruiieren und Reflektieren von heute angemessenen Zeichen für die alte Botschaft des Evangeliums in neuer Deutlichkeit und aktueller Interpretation können sich die Kirchen ihres eigenen Grundes bewusst werden“ (*Antje Mickan*).

*Leiblichkeit*

Die reformatorische Vermeidung meritorischer Missverständnisse bewirkte im Kontext des Ablassstreites eine theologisch plausible Umcodierung des funerals Handelns. Doch in seiner dogmatischen Ausschließlichkeit hat die evangelische Konzentration auf den Trost für die Hinterbliebenen verhindert, auch jenseits der Predigt ein protestantisch erkennbares Umgehen mit den sterblichen Überresten auszubilden. Dass die schlichte Urnenbeisetzung gerade in den ehemals geschlossenen protestantischen Gebieten Nord- und Ostdeutschlands die Erdbestattung fast schon völlig abgelöst hat, hat direkt mit der evangelisch-theologisch konsequenten Diesseitigkeit zu tun. Religionspsychologisch ist dies natürlich ein überaus kritischer Befund. Denn der gestaltete Abschied, die Aufbahrung, das Berühren des Toten durch die Angehörigen, der offene Sarg bis hin zur Grabpflege bewirken eine sukzessive Trennung – eine rituell gestreckte Separation. Auch noch lange Zeit nach der Bestattung werden Tote von den Angehörigen nicht als tot empfunden werden.

Die neue kulturelle Aufmerksamkeit für die „Körperwelten“ des Lebens bzw. die leiblichen Aspekte gesellschaftlichen Seins bringt die evangelische Theologie bei der Bestattung in eine gewisse Verlegenheit, denn der Kasus ist zwar durch einen Tod veranlasst und bestimmt, die kirchliche Zuwendung gilt jedoch allein den Hinterbliebenen. Das hat dazu geführt, dass evangelische Christen bis in die unmittelbare Gegenwart hinein konfessionell keine ausgeprägte Beziehung zu sterblichen Überresten entwickelt haben. Dass die Trauerfeier den Hinterbliebenen und nicht dem Toten dient, erscheint auch heute dem evangelischen Milieu hoch plausibel. „Kulturell wirksam ist anscheinend nicht nur die viel beklagte Verdrängung des Todes, sondern auch und gerade eine Verdrängung der Toten. Evangelische stellen sich nicht auf Tote ein, sie stellen sie eher weg“ (*Thomas Klie*). Es spricht jedoch viel dafür, dass diese starke Codierung derzeit allmählich aufbricht. Bei Bestattungen werden mitunter auch schon die Verstorbenen persönlich angedet, wie es z.B. auch der traditionelle Valet-Segen vorsieht. Der Segen ist der ursprüngliche Ort gottesdienstlicher Toten-Anrede. Er ist nicht selbstmächtig, sondern wortmächtig. Zwar wird er nach dem biblischen Zeugnis in der Regel durch Menschen an Menschen weitergegeben. Aber der von Menschen gesendete Segen ist immer ein Zweitwort, nie ein Erstwort: „Segen richtet sich gegen die lebensfeindlichen Gewalten und macht vor der Schwelle des Todes nicht halt. Er richtet sich dagegen auf, dass die Welt so bleibt, wie sie ist, d.h. auch gegen die Überzeugung der Welt, dass mit dem Tode ‚alles aus‘ sei. Eine Segnung Verstorbener scheint vor diesem Hintergrund geradezu geboten“ (*Christian Brouwer*).

## *Bildlichkeit*

Darf man sich ein Bild vom Toten machen? Welche Bilder machen was sichtbar?

Diese Fragen richten sich zunächst ganz vordergründig an die Kasualfotografie: Zumindest für die protestantische Wahrnehmung gegenwärtiger Trauer- und Bestattungskultur handelt es sich dabei um ein neues Phänomen. Während es früher hauptsächlich in katholisch geprägten Regionen üblich war, Gräber oder Grabsteine mit einem Foto der Verstorbenen auszustatten, findet sich diese Praxis zunehmend auch auf evangelischen Friedhöfen. Das Portraitbild, auf dem Grabstein oder während der Trauerfeier vor dem Sarg aufgestellt, korrespondiert mit dem neu erwachenden Interesse am Toten- bzw. Leichenbild, der sog. Postmortem-Fotografie. Theologisch konkurriert diese Form der Verbildlichung mit dem Bilde des gekreuzigten Christus, „in dem die menschliche ‚Urteilung‘ im ‚Riss der Präsenz‘, das Fragmentarische, Brüchige und Widersprüchliche, auch Zweifelhafte und Abgründige einer Person, kurz: ‚die tödliche Bedeutung des Todes‘ aufgehoben (bewahrt, erhöht, überwunden) ist“ (*Matthias Marks*).

Im konkreten liturgischen Vollzug ist der Blick dessen, den das Portraitfoto in der Trauerfeier bzw. am Grab zeigt, insofern ein überaus starker und wirkmächtiger Blick, als er den Gegenblick der betrachtenden und betrachteten Hinterbliebenen stimuliert. Das Hin und Her von Projektion und Introjektion ist also keinesfalls nur eine Frage des religionsästhetischen Stils; der Tod wird im Bild kommunikabel. Dies gilt umso mehr für seine vielfältigen Repräsentationen im Internet und in audiovisuellen Medien. Virtuelle Bestattungs- und Gedenkräume verbreiten sich mit der Entwicklung computergestützter Kommunikationen über den Globus und werden immer schneller und einfacher zugänglich. Während medienaffine Menschen diese Kommunikationsräume für ihre individuellen Abschiede nutzen, stoßen sie bei anderen auf Ablehnung. Virtuelle Realitäten sowie die Realität des Todes, des Abschieds und der Trauer scheinen sich (noch) auszuschließen. Aber ist möglicherweise der, der klickt und schaut, auch der, der stirbt? Der Wechsel vom ‚observer‘ des Todes zu seinem ‚user‘ verwischt in den Medien. „Eine Kulturtheorie, die sich nicht auf einen epistemisch idealisierten Raum einer ‚Lebenswissenschaft‘ beschränken will, bedarf einer Hermeneutik des Todes“ (*Jens Wolff*). In semiotischer Perspektive verschmilzt ohnehin die Differenz zwischen „virtuellen“ und „realen“ Bildern des Todes, wie sie z.B. bei Bestattungen inszeniert werden. Beides sind zeichengestützte Kommunikationen. In ihnen muss man den

Körper der verstorbenen Person, sofern er nicht selbst auch virtuell war, gewissermaßen an einem anderen Ort hinter sich lassen. Das Kennzeichen virtueller Kommunikationen ist es, dass sie trotz räumlicher Distanz der Körper Kommunikation stiften:

„Räume für virtuelle Bestattungen und Gedenkseiten für Verstorbene existieren im Internet, seitdem und weil Menschen sie nutzen“ (*Ilona Nord/Swantje Luthe*).

Die Menge von Todesereignissen, die heutige Generationen tagtäglich in den medialen Unterhaltungsangeboten rezipieren können, steht in einem starken Gegensatz zur Expositionswahrscheinlichkeit der gleichen Menschen, wenn es um das Dabeisein bei realem Sterben geht. Eines der beliebtesten Unterhaltungsgenres, der Kriminalfilm zeigt mit Vorliebe Tötungsdelikte. Attraktiv sind hierbei der Skandal der Tötung, wie auch die darauf – in aller Regel folgende – Wiederherstellung von Moral und Gerechtigkeit. Der vielfache Medientod bietet eine Form der Thematisierung des Todes, der in der realen Lebenswelt sozial nahezu unsichtbar geworden ist. Zum fiktiven Kosmos der TV- und Computerspielmedien zählt auch das ganze Arsenal von „Untoten“, „Scheintoten“ und „Geistern“. „Besonders wichtig erscheint die Loslösung des Todes von seiner Einmaligkeit, Absolutheit und terminierenden Qualität: Nach dem Tod im Computerspiel geht es dennoch weiter [...] Einen Tod kann der Spieler in Kauf nehmen [...] das Versprechen des Mediums ist es, dass das Spiel danach fortfährt, der Spaß kein Ende hat“ (*Christoph Klimmt*). Nach dem Krimi ist vor dem Krimi.

### *Narrationen*

Fiktionen zählen zum Grundbestand menschlichen Daseins. Kulturanthropologisch spricht viel dafür, jede Fiktion als eine historisch konditionierte Antwort auf eine Lebensfrage zu sehen. Analog zu den Kriminalfilmen und PC-Spielen, die den Tod medial repräsentieren, finden auch und gerade literarische Prosatexte ein breites Publikum, in denen das Thema Tod in thematischer und struktureller Hinsicht im Mittelpunkt steht – „und dies, obwohl diese Texte literarisch anspruchsvoll sind und keine verbindlichen Antworten vorzugeben versuchen“ (*Oliver Sill*). Auch im Blick auf die Literatur scheint die alte These von der gesellschaftlichen Verdrängung des Todes zumindest ergänzungsbedürftig. Bei kaum einem anderen Autor tritt dieser Zusammenhang stärker hervor als bei Ernst Jünger: „Als Teilnehmer zweier Weltkriege ist der Verfasser bedeutender Tagebücher [...] und Essays [...] oft mit dem Tod konfrontiert worden – und hat selbst auch getötet. Die Frage, was vom Einzelnen bleibt, wenn etwas bleibt, das sich bestatten lässt, hatte er sich schon auf den Schlachtfeldern des

Ersten Weltkrieges gestellt“ (*Lutz Hagestedt*).

### *Bildung*

Dass eine Bestattungsrede nicht belehren darf, ist ein stillschweigender Konsens gegenwärtiger Überlegungen zur Predigt am Grab. Die lehrende Vermittlung von Wissen oder Einsichten scheint der Situation der Trauernden unangemessen. Gleichwohl geben der Tod und der christliche Umgang mit Toten den Überlebenden zu lernen. Das gilt nicht zuletzt für den konkreten Todesfall. Die Trauernden müssen lernen, den Toten herzugeben und mit dem unwiderruflichen Ende dieses Lebens zurechtzukommen. Und sie müssen lernen, Erfahrungen in Erinnerung zu überführen. Das heißt, „Spannungen als unter den Bedingungen dieser Welt unlösbare Spannungen wahrzunehmen und zu akzeptieren“ und „damit zurechtzukommen, dass im Tod ein Leben partiell abgeschlossen“ wird. Es heißt, „dass der Verstorbene mit seinen Ambivalenzen im Gedächtnis bleibt“. Und es heißt „schließlich, dass alle eschatologische Hoffnungen nicht von dem bitteren Umstand absolvieren können, dass dieser Mensch für die in dieser Welt Bleibenden unwiderruflich tot ist“ (*Frank Lütze*). Wendet man diese Einsicht auf das Terrain religionspädagogischer Überlegungen an, dann ließe sich nach den allgemeinen und religiösen Bildungsanforderungen im Bereich der Sepukralkultur sowie nach korrespondierenden religionshermeneutischen, performativen und jugendtheologischen Zugängen zu der Thematik am Lernort Schule fragen. Sieht man in der Selbstreflexivität und in der Urteilsbildung das Grundanliegen aller Bildungsprozesse, dann muss gesteigerte Individualität zwangsläufig auch gesteigerte Bildungsanstrengungen aus sich heraus setzen. Bei kaum einem anderen Thema sind die Fragen radikaler als im Kontext der gegenwärtigen Sepukralkultur. „Denn Bildung ereignet sich letztlich unverfügbar, wenn sich der angeregte, geöffnete Sinn in der Begegnung mit Darstellungen von Erfahrungen anderer neue Möglichkeiten des Selbst- und Weltverstehens zuspielden lässt und sie sich selbsttätig aneignen kann, d.h. wenn er die Bedeutsamkeit und den Bezug des anderen zum eigenen Leben entdecken und adaptieren kann“ (*Martina Kumlehn*). In der bildenden Auseinandersetzung mit der spätmodernen Bestattungskultur fallen kulturelle und religiös-ethische Bildung paradigmatisch ineinander. Zudem zeigt sich gerade an der Nahtstelle zwischen Sterben und Trauern die Relevanz aktuell verlautender Bibelworte. An den die Bestattung rahmenden

Deutungshandlungen tritt nicht nur ein fassbares Stück Religion in Erscheinung, sondern hier werden auch zentrale theologische Reflexionsgestalten in Anspruch genommen.

Das in die Kultur eingelagerte kirchliche Handeln im Resonanzbereich von Sarg und Urne kann sich nicht auf überzeitliche Normen berufen, sondern es richtet sich aus an der mahnenden und tröstenden Vergegenwärtigung der Auferstehungsbotschaft.

Über diese Semantik deutungsoffen einen je konkreten Todesfall zu deuten, ist der praktisch-theologische Ort des Funeralen. Es spricht darum nichts dagegen, sich der Pluralisierung auch und gerade auf dem Terrain der Sepulkralkultur zu stellen – im Gegenteil. Nicht alles, was hier in zunehmend fluiden Formen zum Ausdruck kommt, ist darum auch schon religionskulturell zu verdammen. Oft verhindern theologische Einfallslosigkeit und mangelnde Kontextsensibilität ein angemessenes kirchliches Handeln bei sepulkralen Anlässen. Je mehr aber der kulturelle Kontext der Bestattung durch Verunsicherungen bestimmt ist, desto mehr ist die Kirche den Christenmenschen wie der kulturellen Mitwelt ihre Sicht der Dinge schuldig.