

# ZUR HERMENEUTIK DER BESTATTUNG IN NICHT (MEHR) CHRISTLICHEN VERHÄLTNISSEN

Bemerkungen und Rückfragen

*Jan Hermelink, Göttingen*

Die in diesem Buch aufgenommenen Beiträge von *Birgit Janetzky*<sup>1</sup> und *Wolfgang Ratzmann*<sup>2</sup> thematisieren das Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Bestattungskultur. Dass die beiden Autor(inn)en dieses Verhältnis sehr unterschiedlich bestimmen, beruht nicht allein auf den jeweiligen methodischen und professionellen Ausgangspunkten, also der Praxisreflexion einer Trauerrednerin auf der einen bzw. der Reflexion liturgischer Vorgaben seitens eines kirchlichen Theologen auf der anderen Seite. Die beiden Beiträge, die hier zu kommentieren und weiterzuführen sind,<sup>3</sup> lassen vielmehr auch eine charakteristische *religionskulturelle Differenz* erkennen.

*Birgit Janetzky* fragt unter den Bedingungen der pluralen, weit über die Kirche hinausreichenden Religionskultur Westdeutschlands nach den religiösen und psychologischen Funktionen „weltlicher“ Trauerfeiern. Viele ihrer Einsichten erscheinen für die Gestaltung der kirchlichen Liturgie unmittelbar relevant. *Wolfgang Ratzmann* dagegen betrachtet die neueren evangelischen Bestattungsagenden aus der Perspektive Ostdeutschlands, wo nurmehr eine Minderheit der Kirche angehört und wo Religion zum Fremdwort geworden ist. Er kritisiert zu Recht, dass dieses – keineswegs „religionsfreundliche“ oder transzendenzoffene – Umfeld in den agendarischen Formularen zu wenig berücksichtigt wird.

Die tief greifende religionskulturelle Differenz zwischen Ost und West, von den einschlägigen empirischen Untersuchungen vielfältig beschrieben,<sup>4</sup> prägt nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. in diesem Band S. 231-251.

<sup>2</sup> Vgl. in diesem Band S. 153-169.

<sup>3</sup> Im Kontext der Schmochtitzer Tagung zielten meine Bemerkungen auf die Eröffnung eines Plenargesprächs zu den beiden o.g. Referaten.

<sup>4</sup> Vgl. *K. Engelhardt u. a.*, *Fremde Heimat Kirche*, Gütersloh 1997, 243 ff., 345 ff.; *D. Pollack*, *Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse*, in: *ZThK* 93 (1996) 586-615.

zuletzt das Verhältnis von „weltlicher“ und kirchlicher Bestattungsfeier. In Westdeutschland gewinnt die nichtkirchliche oder freie Trauerfeier erst allmählich, in einigen Regionen, größere Bedeutung; und *Birgit Janetzky's* Beitrag zeigt, wie sehr diese Rituale hier von den – positiven und negativen – Erfahrungen mit dem kirchlichen Ritus geprägt sind. In Ostdeutschland dagegen stellt die „weltliche Trauerfeier“ seit langem die übliche, die konventionelle Form der Bestattung dar. Der kirchliche Gottesdienst zur Bestattung erscheint demgegenüber als ein fremdartiger Ausnahmefall. Das hat für seine Wahrnehmung und Gestaltung weit reichende Konsequenzen.<sup>5</sup>

Im Folgenden soll darum zunächst der *Kontext der säkularen Gesellschaft* in Ostdeutschland noch etwas näher charakterisiert werden (1.). Sodann will ich, ein Stichwort *Wolfgang Ratzmann's* aufnehmend, die „liturgische Hermeneutik“ der Bestattung skizzieren und vor allem die Parallelen zwischen weltlicher und kirchlicher Liturgie herausarbeiten (2.). Schließlich sind diese Einsichten auf eine Situation zuzuspitzen, in der vielen Bestattungsteilnehmerinnen und -teilnehmern die christliche Tradition nicht nur fremd, sondern unbekannt ist (3.).

## 1. Die religionskulturelle Situation in Ostdeutschland: diesseitige Lebensdeutung

Wie sieht die religionskulturelle Situation aus, in der ein ostdeutscher Bestattungsgottesdienst sich verständlich machen muss? Ist die Einstellung vieler Teilnehmenden, wie die neue unierte Agende meint, durch das Stichwort *Säkularisierung* zu kennzeichnen, sind die christlichen Überzeugungen durch „innerweltliche“ Lebensdeutungen ersetzt? Oder trifft die gegenwärtig verbreitete These von der religiösen Pluralisierung, ja *Individualisierung* auch für die hiesigen Verhältnisse zu?<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. *J. Hermelink*, Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland, in: *JLH* 39 (2000) 65-86.

<sup>6</sup> Zur gegenwärtigen religionssoziologischen Diskussion vgl. *Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, hg. v. K. Gabriel, Gütersloh 1996; *M. N. Ebertz*, Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: *International Journal of Practical Theology* 1 (1997) 268-301.

Mit dieser zweiten Interpretation lässt sich die von *Birgit Janetzky* skizzierte Unterscheidung von Religiosität und Religion gut verbinden<sup>7</sup>: Zwar verlieren vorgegebene kulturelle Institutionen, auch die herkömmlichen Institutionen der *Religion*, immer mehr an gesellschaftlicher Bedeutung. Daraus resultiert aber – so die These der „religiösen Individualisierung“ – nicht das Verschwinden *religiöser* Überzeugungen und Handlungsformen. Allerdings sind es nunmehr die Einzelnen, die ihre religiöse Überzeugung unvertretbar und ausdrücklich selbst bilden. Daraus resultiert die *Pluralisierung* religiöser Ausdrucksformen, nicht zuletzt hinsichtlich des Sterbens und des Todes; und daraus resultiert umgekehrt, dass gerade diese Grenzsituation zur vermehrten Suche nach individueller Deutung führt, also zu religiöser *Produktivität*.

Diese Sicht der kulturellen Gegenwart setzt freilich voraus, dass die Einzelnen tatsächlich nach *religiöser* Lebens- und Todesdeutung suchen und dafür nicht zuletzt die Unterstützung freier – oder kirchlicher – Bestattungsliturgien in Anspruch nehmen. Diese Voraussetzung einer – wie auch immer konkretisierten – individuellen Religiosität ist freilich für Ostdeutschland gerade *nicht* gegeben. Dies wird durch sozialwissenschaftliche Daten eindeutig belegt.<sup>8</sup>

Werfen wir einen Blick auf eine internationale Repräsentativumfrage von 1991, so markiert die Selbsteinschätzung der ostdeutschen Befragten nicht nur im Vergleich mit Westdeutschland, sondern auch mit allen anderen Ländern eine bemerkenswert klare Differenz: Über 50% bezeichnen sich hier als „extrem nicht-religiös“, umgekehrt ist nicht einmal ein Fünftel der Ostdeutschen bereit, sich auch nur in irgendeiner Form als religiös zu begreifen.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Zur These der „religiösen Individualisierung“ vgl. *K. Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, in: *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?*, hg. v. M. v. Brück – J. Werbick, Würzburg 1994, 77-100; „Ein jedes Herz in seiner Sprache ...“. Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, hg. v. M. Krüggeler – Fr. Stolz, Zürich – Basel 1996; *J. Hermelink*, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, Göttingen 2000, 217 ff.

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden *K.-Fr. Daiber*, Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg 1995, 41 ff.; Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, hg. v. D. Pollack – G. Pickel, Opladen 2000. Aktuelle Daten, die für Ostdeutschland in die gleiche Richtung weisen, präsentiert auch der Beitrag von *Paul M. Zulehner*, in diesem Band S. 16-24.

<sup>9</sup> Vgl. dazu unten S. 292, Tabelle I [nach *Daiber*, Religion (s. Anm. 8) 55, Tabelle 16]; vgl. auch *W. Jagodzinski*, Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage?, in: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland (s. Anm. 8) 48-69, hier 50 f.

Nun könnte man einwenden, der Terminus „religiös“ sei durch vierzig Jahre sozialistischer Propaganda so negativ besetzt, dass viele Menschen hierzulande sich als „nicht-religiös“ verstehen, obwohl sie durchaus Überzeugungen und Bindungen leben, die – nach den gängigen religionswissenschaftlichen Definitionen – durchaus einen solchen Charakter haben. Aber die areligiöse Haltung der ostdeutschen Mehrheit lässt sich auch inhaltlich belegen. Verbindet man „Religiosität“ etwa mit dem Glauben an eine „höhere Macht“, so wird ein solcher Glauben hier von fast zwei Dritteln klar abgelehnt; nicht einmal ein Fünftel stimmt den Aussagen zu, die die Existenz Gottes – sei es auch mit Zweifeln – bejahen. Wieder ist dieses Ergebnis international ohne Parallele; auch die Differenzen zu Westdeutschland sind beträchtlich: Hier sind es nur 20%, die *jede Art höherer Macht* negieren.<sup>10</sup>

Ähnlich sind die Resultate, wenn man nach dem Glauben an ein *Leben nach dem Tode* fragt. Hier sind in Westdeutschland wie in vielen anderen Ländern die Antworten breit gestreut; distanziert gegenüber dieser Vorstellung bleiben immerhin 45% der Befragten. In den neuen Bundesländern ist das Leben nach dem Tod dagegen für mehr als 85% ungläubhaft.<sup>11</sup>

Zusammengefasst: Anfang der 90er Jahre lehnt die große Mehrheit der Ostdeutschen alle Vorstellungen von einer höheren, lebensbestimmenden Macht oder von einem Jenseits der Todesgrenze ab. Die individuelle Deutung des Lebens verbleibt in jeder Hinsicht *strikt im Diesseits*. Und es gibt kaum Grund zu der Annahme, dass diese Verhältnisse sich in den letzten zehn Jahren wesentlich geändert haben.

Bereits diese methodisch recht groben Daten lassen ansatzweise erkennen, wie sich das Verhältnis von *individueller* Religiosität und *kirchlich-institutioneller* Bindung in Ostdeutschland darstellt. Der Anteil der hier Befragten, die sich auch nur in irgendeiner Weise als „religiös“ einstufen, lag bei 20%; zu einem (auch zweifelnden) Glauben an einen persönlichen Gott bekannten sich etwa 26%. Zur gleichen Zeit rechneten sich ziemlich genau ein Drittel (33,2%) der Ostdeutschen zu einer evangelischen oder der römisch-katholischen Kirche.<sup>12</sup> Außerhalb der kirchlichen Institution scheint es hier demnach kaum eine – wie auch immer bestimmte – individuelle Religiosität zu geben.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu unten S. 293, Tabelle 2 [nach Daiber, Religion (s. Anm. 8) 52, Tabelle 14].

<sup>11</sup> Vgl. dazu unten S. 294, Tabelle 3 [nach Daiber, Religion (s. Anm. 8) 54, Tabelle 15]. In der jüngsten DDR-Generation der nach 1965 Geborenen scheint sich hier ein Wandel, jedenfalls zu einer eher fragenden als strikt ablehnenden Haltung, anzudeuten; vgl. die vorsichtigen Erwägungen bei Jagodzinski, Stagnation (s. Anm. 9) 63-65.

<sup>12</sup> Vgl. Daiber, Religion (s. Anm. 8) 63. Die aktuellen Zahlen liegen gewiss noch niedriger.

Wie *Wolfgang Ratzmann* in seinem Beitrag ausführt,<sup>13</sup> ist diese Vermutung von *Detlef Pollack* in zahlreichen, methodisch wie inhaltlich gründlichen Untersuchungen bestätigt worden: Im Gegensatz zu den meisten westlichen Ländern sind außerkirchliche, dezidiert *selbstbestimmte* religiöse Überzeugungen und Ausdrucksformen in Ostdeutschland kaum auszumachen.<sup>14</sup> Dass hier die Mehrheit der Menschen – zum Ärger vieler Kirchenleute – „Religion“ umstandslos mit den etablierten Institutionen des Christentums identifiziert, hat also durchaus empirischen Anhalt.

Umgekehrt und noch einmal auf das Thema Bestattung zugespitzt: Wer sich in Magdeburg oder in Schmochtitz für eine „weltliche“ Bestattung entscheidet oder an einer solchen teilnimmt, rechnet nicht mit einer Feier, die das Diesseits des beendeten Lebens in irgendeiner Weise „religiös“ überschreiten wird.<sup>15</sup>

Was dies für die inhaltliche Ausrichtung der ostdeutschen Bestattungskonvention positiv bedeutet, lässt sich an einem letzten Umfrageergebnis aus einer gesamtdeutschen Untersuchung von 1992 verdeutlichen. Hier ging es um inhaltliche Auskünfte zur je eigenen Gottesvorstellung und zum Sinn des Lebens. Wiederum sind die regionalen Differenzen beträchtlich. Deutliche Zustimmung finden in Ostdeutschland vor allem zwei thematische Komplexe: Zum einen die Vorgabe „Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur“, hier stimmen über 80% eher oder voll zu; ähnlich sind die Raten bei der Vorgabe über das Leben als Teil der Naturentwicklung. Zum anderen bejahen die Ostdeutschen nahezu durchgängig den Satz, das Leben habe „nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“.<sup>16</sup>

„Religion“ oder individuelle „Religiosität“ kann man dagegen definieren als die Überzeugung, dass das Gelingen des eigenen Lebens nicht allein von den Vorgaben der Natur und der Gesellschaft abhängt und dass es auch durch die je

---

<sup>13</sup> Vgl. in diesem Band S. 156 mit Anm. 8 (Lit.).

<sup>14</sup> Vgl. *Pollack*, Zur religiös-kirchlichen Lage (s. Anm. 4); *ders.*, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie; in: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, hg. v. K. Gabriel, Gütersloh 1996, 57-85; *ders.*, Der Zusammenhang zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich mit Westdeutschland, in: *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland* (s. Anm. 8) 294-309.

<sup>15</sup> Im Blick auf die hier tätigen Personen bedeutet das: *Janetzky's* Selbstverständnis als religiöse Rednerin wird von den meisten ostdeutschen Trauerredner(inne)n dezidiert nicht geteilt. Das ist mir selbst auf einer Tagung der „Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier“ (Frühjahr 2000) deutlich geworden.

<sup>16</sup> Vgl. dazu unten S. 295, Tabelle 4 [nach *Daiber*, Religion (s. Anm. 8) 47, Tabelle 10].

eigenen Leistungen nicht zureichend bestimmt ist.<sup>17</sup> Die Überzeugung einer in diesem Sinne *transzendenten* Begründung und Erfüllung des Lebens wird in Ostdeutschland offenbar nur von einer Minderheit geteilt.

Die mehrheitliche Lebensdeutung kommt dagegen im konventionellen Ritual der „weltlichen“ Bestattung zu klarem Ausdruck: Hier steht zumeist die Erinnerung daran im Vordergrund, was die verstorbene Person beruflich, vor allem aber im Kontext ihrer Familie *geleistet*, wie sie ihre persönliche Lebenswelt bereichert hat. Erfahrungen des Versagens, auch der Schuld treten in den Hintergrund. Auch der „weltliche“ Trost muss diesseitig bleiben: Er besteht in der Kraft guter *Erinnerungen*, in der Fortdauer des *familiären Zusammenhalts*, schließlich im – oft poetisch formulierten – Verweis auf die *Natürlichkeit* des Abschieds, des Sterbens und des Todes.<sup>18</sup>

An *Birgit Janetzky* ergibt sich von daher die Rückfrage, inwiefern eine auf das trauernde „System der Sippschaft“ bezogene freie Trauerfeier eigentlich jene diesseitige Perspektive überschreitet. Zu diskutieren wäre die These einer religiösen Produktivität angesichts des Todes wohl nicht nur im Blick auf ostdeutsche Verhältnisse, sondern generell: Inwiefern ist der konsequente Bezug auf die Trauer der Familie schon „religiös“? Jedenfalls für die christliche Religion ist das „ewige Leben“ ja gerade mehr als die Summe der guten (oder weniger guten) Erinnerungen, die Familie, Kollegen und Kolleginnen und Öffentlichkeit mit einer verstorbenen Person verbinden.

Ich fasse meine erste Überlegung zusammen: Wie lässt sich der „Kontext der säkularen Gesellschaft“ genauer beschreiben, im Blick auf die individuelle Lebensdeutung sowie auf die daraus resultierende Form der Trauerfeier? Führt es nicht in die Irre, diesen Kontext in Ostdeutschland mittels *religions*-theoretischer Begriffe zu kennzeichnen?

---

<sup>17</sup> Vgl. etwa *D. Rössler*, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin – New York, <sup>2</sup>1994, 81 ff. (Abschnitt „Wozu Religion?“).

<sup>18</sup> Vgl. *Hermelink*, Die weltliche Bestattung (s. Anm. 5) 75 ff. Als Ausdruck einer konsequent diesseitigen Lebensdeutung verstehe ich auch die relative „Sachlichkeit“, die stark auf Verinnerlichung und Sublimierung der Emotionen zielende *Form* der üblichen Bestattung. Expressive Elemente, gar Symbolhandlungen, die die Teilnehmer am Abschiedsritual leiblich beteiligen, finden sich – wiederum im Unterschied zur westlichen Bestattungskultur – in der „weltlichen“ Bestattung hierzulande nur selten.

## 2. Das liturgiehermeneutische Problem: Vermittlung von familiärer Situation, ritueller Tradition und persönlicher Überzeugung

*Birgit Janetzky* hat die Trauerrednerin u. a. dadurch charakterisiert, dass sie im Wesentlichen den Angehörigen verpflichtet sei, während die kirchliche Rednerin vor allem im Auftrag ihrer jeweiligen Institution tätig werde. Freilich: Zumindestens die protestantische Kasualtheorie ist sich inzwischen darin einig, dass auch und gerade die Bestattung im Namen des Christentums die *Individualität* der Verstorbenen wie der Hinterbliebenen zu bedenken hat. Es ist – so hat es Ernst Lange formuliert – jeweils eine *spezifische Situation*, durch die sich die homiletische und liturgische Bemühung der Kirche konkret herausgefordert sieht.<sup>19</sup>

Vollzieht sich also die kirchliche Feier ebenfalls nicht zuletzt im Auftrag der Angehörigen, so sind auch die Bindungen der freien Rednerin vielfältiger. *Janetzky* hat etwa die Instanz des *Bestattungsunternehmens* erwähnt. Faktisch handeln die meisten nicht-kirchlichen Redner, jedenfalls in Ostdeutschland, im Auftrag und auf Rechnung des Bestattungsinstituts. Wie weit die notwendige Pflege dieser Geschäftsbeziehung auch zu inhaltlichen Prägungen, vielleicht Restriktionen der freien Trauerfeier führt, wäre jedenfalls zu fragen.

Eine weitere Bindung kommt bei kirchlichen wie bei freien Rednerinnen hinzu, nämlich die jeweilige *persönliche Überzeugung*. Mehrmals haben mir Trauerredner geschildert, wie sie sich der Affirmation einer Biographie verweigerten, etwa bei leitenden Mitarbeitern des Ministeriums für Staatssicherheit. Die Beauftragung durch die Angehörigen ist sachlich stets begrenzt durch die ethischen, auch die weltanschaulichen Überzeugungen des Redners.

Das hermeneutische Problem, das sich für freie ebenso wie für kirchliche Bestattungsliturginnen und -liturgen stellt, kann darum vielleicht in Anlehnung an die klassische Sicht der Predigt Aufgabe beschrieben werden.<sup>20</sup> Hier wie dort geht es um die *Vermittlung von (mindestens) drei verpflichtenden Größen*: der Situation der jeweils Beteiligten einer bestimmten weltanschaulichen Tradition sowie der persönlichen Urteilskraft der Liturgin selbst. Im Blick auf alle drei Instanzen stellen sich mir einige Fragen.

---

<sup>19</sup> Vgl. E. Lange, *Predigen als Beruf*, München 1982, 22; 24 u. ö.

<sup>20</sup> Vgl. H.-M. Müller, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin – New York 1996, 277 ff.

Zunächst zur *jeweiligen Situation*. Zwar zielen die Kasualien oder Amtshandlungen keineswegs nur auf kirchliche Vergemeinschaftung, sondern haben – angefangen mit der Taufe, die den Täufling dezidiert mit dem eigenen Namen anredet – auch einen ausgesprochen *individualisierenden Impetus*.<sup>21</sup> Dennoch ist die Kritik, gerade das kirchliche Bestattungsritual nehme auf die Besonderheit der jeweiligen Biographie keine Rücksicht, immer noch häufig zu hören. Die entsprechenden Klagen, nicht zuletzt von Seiten der Bestattungsunternehmer selbst, beziehen sich recht gleichmäßig auf beide Konfessionen.<sup>22</sup> Dieses – auch in Ostdeutschland sehr verbreitete – (Vor-)Urteil stellt für die kirchliche Praxis eine große Herausforderung dar.

Rückfragen provoziert freilich auch die Art und Weise, in der sich die freien Redner auf die Biographie der Verstorbenen und die Situation der Hinterbliebenen beziehen. Bei aller Sympathie für die von *Janetzky* vorgestellte „systemische“ Betrachtung<sup>23</sup> – diese Deutung erscheint mir doch defizitär. Die Konzentration auf das familiäre oder lebensweltliche Umfeld, die natürlich auch viele kirchliche Trauerfeiern kennzeichnet, rückt den Horizont der *Öffentlichkeit*, die prägenden Ereignisse und Strömungen der Zeit zu sehr in den Hintergrund. Gerade der christliche Glaube hält fest, dass eine Biographie nicht in ihren verwandtschaftlichen, auch nicht in ihren beruflichen oder kirchlichen Beziehungen aufgeht, sondern dass jedes individuelle Leben auch in Wechselbeziehung zum Ganzen der Gesellschaft steht.

Was – zum Zweiten – die *weltanschauliche Tradition* betrifft, die in der Bestattung zur Darstellung kommt, so ist es m. E. von außerordentlicher Bedeutung, dass diese Tradition kirchlicherseits durch *Ritualbücher oder Agenden* präsentiert wird. Deutlicher als bei der Predigt zeigt sich hier, dass die liturgische Hermeneutik nicht einfach bestimmte Texte zu bearbeiten hat. Die christliche Überlieferung –

---

<sup>21</sup> Besonders deutlich *W. Gräß*, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, 172 ff.

<sup>22</sup> Vgl. die Voten bei *W. H. Zocher*, *Schluß mit den Berührungängsten*, in: *Forum „Bestattung und Kirche“* in Braunschweig, hg. v. Fachverband des deutschen Bestattungsgewerbes, Düsseldorf 1992, 9-14; *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*. 22. November 1994, hg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1994 (DtBis 53) 15 f.

<sup>23</sup> Vgl. dazu von praktisch-theologischer Seite etwa *Chr. Morgenthaler*, *Trauer und Familie*, in: *WzM* 46 (1994) 310-329; *ders.*, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Stuttgart u.a. 1999; zuletzt *Chr. Albrecht*, *Systemische Seelsorge. Therapie und Beratung im Horizont der Seelsorgekonzeption Friedrich Schleiermachers*, in: *International Journal of Practical Theology* 4 (2000) 213-252.

normativer formuliert: das „Wort Gottes“ oder das „Evangelium“ – präsentiert sich der Liturgin konkret als ein vorgegebenes Ensemble von *Ablaufstrukturen*, von *leiblichen Vollzugs- und verbalen Sprachformen* – und erst in diesem Zusammenhang auch als Kanon mehr oder weniger verbindlicher Texte. Die „christliche Substanz“, die *Ratzmann* bei der EKU-Agenda gefährdet sieht, lässt sich daher nicht allein an Formulierungen festmachen. Diese inhaltliche Substanz ist auch in den gestischen Vollzügen, ja zunächst in der rituellen Gesamtstruktur der Bestattung zu finden – oder sie ist hier vielleicht schon längst in Auflösung begriffen. Lässt sich in sieben Minuten noch ein christlicher Gottesdienst feiern?<sup>24</sup>

Wird die christlich-traditionelle Vorgabe der Trauerfeier zunächst in *Vollzugs-Formen* und *Sprach-Mustern* gesucht, dann stellt sich für die freie Trauerrednerin die Frage, ob sie faktisch nicht auch einer solchen agendarischen Vorgabe verpflichtet ist. Natürlich sind die Redner in der Wahl von Bezugstexten, von biographischen Deutungsmustern und auch von Quellen möglichen Trostes weniger festgelegt als das kirchliche Personal. Dennoch haben die freien Redner recht stabile Formen etwa der Begrüßung oder der Abschiednahme entwickelt; auch sie schöpfen faktisch aus einem recht begrenzten Fundus von Sinnsprüchen, Gedichten und Märchen. Und in diesen „Privatagenden“ kommen nicht nur persönliche Bildung und Überzeugung der Rednerin zum Ausdruck, sondern ebenso allgemeine, weltanschauliche Traditionen.

So war es in der DDR selbstverständlich, dass die – staatlich ausgebildeten und besoldeten – Redner sich auch als Sprecher der sozialistischen Ideologie zu verstehen hatten. Bei jeder Bestattung stand, mit der Deutung der individuellen Biographie, auch die Deutungskraft der offiziellen, strikt diesseitigen und reichlich kollektivistischen Weltanschauung zur Debatte.<sup>25</sup>

Solche Vorgaben werden von den ostdeutschen Bestattungsrednern der Gegenwart natürlich abgelehnt. Aber in der Normalagenda, die sie täglich vollziehen, kommen doch ebenfalls bestimmte *weltanschauliche Prämissen* zum Ausdruck, etwa die hohe Bedeutung des Familienglücks, die Abwertung aggressiver Lebensdimensionen und insgesamt die konstitutive Rolle privater Erinnerung. Die Bedeutung solcher Prämissen wird ansatzweise auch in der „Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier“ diskutiert. Ebenso sollte das liturgische Fachgespräch selbst-

---

<sup>24</sup> Diesen Zeitrahmen nannte *Reiner Sörries* für die Münchener Hauptfriedhöfe.

<sup>25</sup> Vgl. *K. Richter*, Toten-„Liturgie“. Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik (DDR), in: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*, hg. v. H. Becker – B. Einig – P.-O. Ullrich, St. Ottilien 1987 (PiLi 3) 229-259.

kritisch bedenken, welche inhaltlichen Vorgaben sich schon in den jeweiligen *Mustern* der Trauerfeier zur Geltung bringen.

Nun sind gerade die neuen evangelischen Agenden, wie *Wolfgang Ratzmann* gezeigt hat, nicht nur als verpflichtende konfessionelle Tradition zu verstehen. Vielmehr vollziehen sie selbst immer schon eine *Vermittlung* von Text und Kontext, sie interpretieren die christliche Überlieferung im Blick auf die jeweilige Kultur der Gegenwart. Aus dieser Einsicht folgere ich, dass die liturgische Vermittlung sich auf einer *Mehrzahl von Ebenen* vollzieht, die im Aufbau der Agenden zum Ausdruck kommt.

So gibt es die Ebene der liturgischen Grundform der Bestattung, in der nicht nur die beiden Agenden übereinstimmen, sondern nach der faktisch auch die meisten freien Trauerfeiern aufgebaut sind. Diese Grundform – eine Art Vortragsveranstaltung mit der biographisch-deutenden Rede im Mittelpunkt, mit Abschiednahme und anschließender Prozession etc. – stellt eine Vorgabe dar, in der kulturelle, vor allem christliche Tradition immer schon vermittelt ist mit den gegenwärtigen Verhältnissen der Bestattungsorganisation.

Innerhalb der Grundform geben die Ritualbücher bestimmte, mehr oder weniger geprägte Sprach- und Handlungsmuster vor. Ist die Grund-Vorgabe fast schon selbstverständlich, so können doch etwa eine Psalmlese oder eine Symbolhandlung, je nach kulturell-situativem Kontext, ganz unterschiedlich verstanden werden; sie können abständig oder aktuell, tröstend oder provokativ wirken.

Schließlich gibt es (mindestens) noch eine dritte Ebene, auf der die Agende konkrete Textvorschläge macht bzw. die Pfarrerin zu eigenen, situationsangemessenen Formulierungen auffordert. Hier ähneln sich liturgische und homiletische Vermittlungsprobleme am ehesten.

Eine solche Unterscheidung ruft nicht zuletzt die Bedeutung der dritten liturgiehermeneutischen Instanz in Erinnerung, die der *die Trauerfeier leitenden Person*. Denn jene verschiedenen Ebenen implizieren auch je andere Grade agendarischer Verbindlichkeit. In der konkreten Gestaltung einer Trauerfeier ist die Pfarrerin, ist auch der Priester inzwischen einigermaßen frei. Gerade die neuen Agenden verstehen sich nicht mehr als verpflichtende Vorgaben, sondern, so *Ratzmann*, als „didaktische Handbücher“ zur Berücksichtigung des je individuellen Falls.

Damit steht auch die Hermeneutik der Bestattung vor dem Problem der *liturgischen Didaktik*. Die Frage nach den liturgischen Regeln der Verknüpfung von Überlieferung und Gegenwart spitzt sich nicht zuletzt darauf zu, wo und wie diese Regeln von den einzelnen Verantwortlichen gelernt werden und welche Hilfe-

stellung die Agenden zur individuellen Aneignung, Fortschreibung und Anwendung dieser Regeln geben können.<sup>26</sup>

Die von *Janetzky* vorgestellte „Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier“ (BATF) ist offenbar nicht zuletzt aus solchen *feierdidaktischen Erwägungen* heraus gegründet worden. Auch hier sind die formalen und inhaltlichen Standards der Feier ebenso Dauerthema wie die Ausbildung eines individuell hilfreichen Regelwerkes. Diese säkulare Parallele legt umgekehrt die Einsicht nahe, dass die hermeneutische Kompetenz der kirchlichen Liturgen gewiss nicht allein an der didaktischen Qualität ihrer Agenden hängt. Wirkungsvoller könnten liturgische, genauer *kasualhermeneutische Arbeitsgemeinschaften* in einer Region sein. Ich plädiere also für eine selbstorganisierte liturgische Bildung – und ich frage, was die Liturgiewissenschaft, als Teil der Praktischen Theologie, zu dieser Selbstbildung der verantwortlichen Personen beitragen kann.

Der zweite Komplex meiner Rückfragen sei ebenfalls zusammengefasst: Ist es plausibel, auch für die liturgische Hermeneutik von (mindestens) drei verbindlichen, ja beauftragenden Instanzen auszugehen? Und was gibt die Praxis der freien Trauerfeiern wie deren professionelle Reflexion dabei zu bedenken?

### 3. Die liturgiehermeneutische Aufgabe in Ostdeutschland: Stärkung der christlichen Hoffnung in Respekt vor nicht-christlichen Teilnehmenden

*Birgit Janetzky* hat nach der „Grundidee“ gefragt, die in frei-religiösen Trauerfeiern an die Stelle der christlichen Botschaft tritt; und sie setzt damit voraus, dass es bei der kirchlichen Bestattung eine klare christliche „Grundidee“ gibt. Auf der gleichen Linie argumentiert *Wolfgang Ratzmann*, wenn er in den neuen EKV-Entwürfen den „Verlust wesentlicher christlicher Substanz“ befürchtet. Diese Vorstellung einer identifizierbaren, auch einklagbaren christlichen „Grundsubstanz“ möchte ich zunächst mit einem kleinen Fragezeichen versehen.

---

<sup>26</sup> Diese liturgiedidaktischen Fragestellungen sind zuletzt in der Diskussion über das neue „Evangelische Gottesdienstbuch“ in den Vordergrund gerückt: Wie kann eine Agende nicht nur Grundformen und vielfältige Materialien anbieten, sondern die pastoralen Benutzer auch zu deren sach- wie situationsgerechter Nutzung anleiten? Vgl. dazu *P. Cornehl*, Was können wir von der Erneuernten Agende erwarten?, in: PTh 79 (1990) 479-485; Erneuerte Agende im Jahre 2000?, hg. v. J. Neijenhuis, Leipzig 1998 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 2).

Letztlich entschieden wird über die Christlichkeit einer Trauerfeier ja nicht durch die verwendete Agende und auch nicht durch die leitende Person: durch Pfarrer, Priester oder auch eine freie, christlich orientierte Trauerrednerin. Ob eine Bestattung die „christliche Grundidee“ vermittelt, ob sie das Kreuz Jesu, das Gericht über die Sünde und die Hoffnung auf Auferstehung zur Geltung bringt, das entscheidet sich vielmehr erst in den *Herzen der Beteiligten*. Für die liturgische Hermeneutik ist mir diese, in der Homiletik vielleicht schon weiter verbreitete Einsicht besonders wichtig: Es ist die individuelle *Wahrnehmung*, die *Rezeption* einer konkreten Liturgie durch die an ihr Partizipierenden, in der das Evangelium zum Ziel kommt.

Im Blick auf die spezifische Situation in Ostdeutschland ergibt sich aus jener liturgiehermeneutischen Einsicht nicht zuletzt die Frage, wie die kirchlich verantwortete Bestattung von Teilnehmern und Teilnehmerinnen wahrgenommen wird, denen Religion und Kirche *fremd* sind. Erst im Blick auf diesen „weltlichen“ Wahrnehmungshorizont lässt sich klären, wie die kirchliche Liturgie Vereinnahmung vermeiden und ihr eigenes Anliegen verständlich, ja einladend vermitteln kann.

Im Rahmen einer gemeinsamen, allen Beteiligten gleichermaßen vertrauten rituellen Grundstruktur sind es m. E. vor allem vier (einander ergänzende) Aspekte, die das besondere kirchliche Ritual aus „weltlicher“ Perspektive charakterisieren:

Zum Ersten wird dieses Ritual nicht allein von einem Redner verantwortet, sondern von einer bestimmten *Institution*. Die kirchliche Institution ist in der – spezifisch gekleideten – Leitungsperson, ferner durch bestimmte Sprach- und Vollzugsformen, vielleicht auch in der Musik oder in der Ausstattung des Raumes präsent. Wer jener Institution nicht angehört, wird zu ihr im besten Falle eine distanzierte Beziehung haben.

Zum Zweiten erscheint die kirchliche Trauerfeier gerade für Außenstehende als eine sehr *traditionsgebundene* Veranstaltung. Das manifestiert sich wiederum in der Sprache, aber auch schon darin, dass überhaupt aus dem Bibelbuch oder anderen, offenbar alten Büchern zitiert wird.<sup>27</sup> Diese Tradition wird für Nicht-Christen fremd, nicht selten auch unverständlich sein.

---

<sup>27</sup> *Karl-Heinrich Bieritz* hat wiederholt darauf hingewiesen, dass der christliche Gottesdienst in der Gegenwart gerade durch seinen ausdrücklichen Traditionsbezug fremd wirkt; vgl. etwa *K.-H. Bieritz*, Die Praxis der Zeichen. Einführung; in: *ders.*, Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt, Stuttgart u. a. 1995 (PTHe 22) 7-25; *ders.*, Erlebnis Gottesdienst. Zwischen ‚Verbiederung‘ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: *WzM* 48 (1996) 488-501. – Bieritz betont besonders die *Chancen*, die in dieser gegenkulturellen Verfassung der christlichen Liturgie liegen.

Zum Dritten geht die kirchliche Trauerfeier ausdrücklich über eine diesseitige Lebensdeutung hinaus; sie bezieht sich auf *transzendente* Horizonte. Sie tut dies in ihren Vollzügen: in Gebeten und Segenshandlungen, die Gott in Anspruch nehmen. Und sie tut dies in der Rede von einer Wirklichkeit, die den Tod übersteigt.

Schließlich – so ist zu hoffen – wird auch nichtchristlichen Teilnehmenden deutlich werden, dass das christliche Bestattungsritual auf die *Taufe* rekurriert. Das kann im Blick auf die verstorbene Person ausdrücklich zur Sprache kommen. An den Vollzug der Taufe erinnern aber in jedem Fall das Symbol des Kreuzes und der trinitarische Segen, der dem Toten, aber auch der ganzen Gemeinde zugesprochen wird.

Ich frage nochmals: Wie kann den Menschen, die jene symbolischen Traditionen nicht teilen, die christliche Deutung des Lebens und des Todes liturgisch *verständlich* gemacht werden, ohne sie zu vereinnahmen? Im Anschluss an die Referate von *Janetzky* und *Ratzmann* stelle ich einige Beobachtungen zusammen.

Zunächst wird eine christliche Trauerfeier, die andere Weltanschauungen respektiert, auf alle Vollzüge und Formulierungen verzichten müssen, die die Beteiligten als Getaufte, als Mitglieder der kirchlichen *Institution* in Anspruch nehmen. Heißt das auch, wie die DDR-Arbeitshilfe von 1980 empfahl, auf den Satz „Wir beten“ zu verzichten, oder auf die Bitte „Der Herr segne uns“?<sup>28</sup> Theologisch spricht nichts dagegen, auch Nichtchristen zu segnen – aber es mag sein, dass sie sich schon dadurch in eine ihnen fremde Institution hineingezwungen sehen.

Was die *Tradition* betrifft, die im christlichen Ritual zum Ausdruck kommt, so ist auf Formulierungen zu verzichten, die nur Eingeweihten, nur geübten Kirchgängern verständlich sind und auf diese Weise alle anderen von einem möglichen inneren Mitvollzug ausschließen.

Wie kann eine fremde Tradition verständlich, auch nachvollziehbar werden, ohne ihre „Substanz“ zu verlieren? Für dieses liturgiehermeneutische Grundproblem scheinen sich im Blick auf die Bestattung zwei Wege anzubieten. Zum einen kann die Überlieferung *erläutert* werden, so wie es die DDR-Arbeitshilfe vorschlägt. Die christliche Ritualtradition ist so zu interpretieren, dass sie auch für Nichtreligiöse kognitiv zugänglich wird. Dieses Verfahren hat freilich enge Grenzen: Ein Segen kann kaum eine Erläuterung erfahren, ohne seine Wirkung zu verlieren.

---

<sup>28</sup> Die kirchliche Bestattung. Arbeitshilfe, hg. v. Rat der EKU – Bereich DDR – und der Kirchenleitung der VELKD in der DDR, Berlin – Altenburg 1980, 12.

Weiterführend ist wohl eher der umgekehrte Weg: Die christliche Symboltradition kann ihrerseits *die Situation erläutern*. Die christliche Rede von Gott, von Kreuz und Auferstehung, auch von Sünde und Vergebung, kann die Biographie der Verstorbenen interpretieren und darin auch die Lebenserfahrung der Anwesenden. Dies geschieht in der Bestattungsrede, aber auch in anderen liturgischen Vollzügen. An der Plausibilität, der Glaubwürdigkeit einer solchen *Lebensdeutung* zeigt sich der sachliche Gehalt einer bestimmten rituellen Tradition – und zugleich die Glaubwürdigkeit der christlichen Weltanschauung im Ganzen.<sup>29</sup>

Es ist dieser – vielleicht typisch evangelische – Umgang mit weltanschaulicher Tradition, der auch in den nichtkirchlichen Trauerfeiern geübt wird. Die kulturellen Überlieferungen, die Sinnsprüche, Gedichte und Erzählungen, die hier Verwendung finden, stehen der alltäglichen, ganz diesseitigen Lebensdeutung ja auch allererst fremd gegenüber. Auch sie gewinnen ihre tröstende, vergewissernde Potenz erst dadurch, dass sie ein individuelles Leben und Sterben zu *deuten* vermögen. Das gilt für die Rede, das muss aber auch für rituelle Vollzüge und Sprachformen gelten, die bei den freien Trauerfeiern begegnen. Eine vertiefte liturgiehermeneutische Diskussion kann darum mit der Frage beginnen, welche interpretative Potenz solchen *konkreten liturgischen Vollzugsmustern* eigentümlich ist.

Wolfgang Ratzmann hat gezeigt, wie stark das Element einer *rituellen „Abschiednahme“* inzwischen auch für evangelische Agenden konstitutiv ist. Die vorgestellten Texte der EKU, aber auch die lutherischen Vorschläge<sup>30</sup> zeigen ein dichtes Geflecht unterschiedlicher Sprachformen: Anleitung zu Besinnung und Erinnerung, Öffnung zu Dank und Fürbitte, schließlich Segensformulierungen, die die verstorbene Person direkt anreden. In diesem Sprachmuster werden soziale Beziehungen verschränkt mit Bezügen, die das Diesseits nach „oben“ und über den Tod hinaus transzendieren. Wie kann diese religiöse Redeform, die auf der Inhaltsebene ihre Entsprechung findet, auch für areligiöse Teilnehmende verständlich, vielleicht sogar nachvollziehbar werden? Ebenso ist umgekehrt zu fragen: Mit welcher – impliziten oder expliziten – Weltanschauung wird die Situation des Abschieds von den entsprechenden „weltlichen“ Ritualformen gedeutet?

---

<sup>29</sup> In diesem Sinn spricht *Ernst Lange* von der Aufgabe jeder Predigt, die Situation der Betroffenen „zu klären“ dadurch, daß sie die Relevanz der christlichen Überlieferung für diese Situation und in ihr verständlich macht und bezeugt“ (*Lange*, Predigen als Beruf [s. Anm. 19] 24).

<sup>30</sup> Vgl. *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*. Bd. III, Teil 5: Die Bestattung, hg. v. der Kirchenleitung der VELKD, Hannover 1996, 52; 220 f.; vgl. auch 153 ff.

Die Deutungskompetenz liturgischer Elemente lässt sich weiterhin an den einschlägigen *Symbolhandlungen* diskutieren, etwa an den Kerzenritualen. Hier enthalten ja nicht nur freie Rituale, sondern auch die EKV-Entwürfe konkrete Vorschläge. Viele diese Handlungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Teilnehmer und Teilnehmerinnen leiblich beteiligen, sie zu einem eigenen Ausdruckshandeln einladen.<sup>31</sup> Am konkreten Beispiel wäre jeweils zu fragen: Wie weit sind solche Symbolhandlungen einerseits auch offen für areligiöse Teilnehmende, und wie weit erlauben sie andererseits die Artikulation einer spezifisch christlichen Hoffnung über den Tod hinaus?

Schließlich möchte ich eine besonders weit gehende, vielleicht zu weit gehende Variante der liturgischen Kontextualisierung nennen, nämlich die *Kooperation mit einer freien Bestattungsrednerin*. Eine Hamburger Trauerrednerin berichtete mir, sie habe schon mehrmals in einem kirchlichen Bestattungsgottesdienst mitgewirkt: Auf Wunsch der Angehörigen hielt sie eine biographische Rede im Rahmen der von einem Pfarrer vollzogenen Liturgie. Ist eine solche Praxis legitim angesichts des Grundsatzes, den die lutherische Agenda formuliert: „Für den Gottesdienst als Ganzen ist die Pfarrerin oder der Pfarrer verantwortlich“<sup>32</sup>? Kann diese Verantwortung gemeinsam mit einem weltlichen Bestattungsredner, gar ostdeutscher Provenienz wahrgenommen werden; oder würde auf diese Weise gerade ein falsches Signal gegeben? Die Kriterien, die sich für solche – gewiss seltenen – Fälle formulieren lassen, dürften für die liturgische Hermeneutik im Ganzen höchst aufschlussreich sein.

Wieder zusammengefasst, habe ich im dritten Teil nach Folgendem gefragt: Wie stellt sich der spezifische Gehalt einer kirchlichen Bestattung aus der Sicht nichtchristlicher, ja nichtreligiöser Teilnehmer und Teilnehmerinnen dar? Und was ist aus der Sicht der liturgisch Verantwortlichen konkret zu tun und zu lassen, um die christliche Deutung des Lebens in diesem Horizont glaubwürdig zu machen? Das liturgiehermeneutische Gespräch, zu dem ich hier einladen will, spitzt sich damit auf die Frage zu: Wie lässt sich „das Christliche“ der kirchlichen Bestattung theologisch bestimmen und rituell-kommunikativ in eine konkrete Situation vermitteln?

---

<sup>31</sup> Eben deswegen werden sie offensichtlich bei den „weltlichen“ Bestattungen in Ostdeutschland nur selten verwendet.

<sup>32</sup> Agenda III,5 – Die Bestattung 1996 (s. Anm. 30) 18.

# TABELLEN

## Tabelle 1: Selbsteinschätzung: Religiös – Nicht-Religiös

Question „Would you describe yourself as ...“

		Extremely religious	Very religious	Somewhat religious	Neither religious nor non-religious	Somewhat non-religious	Very non-religious	Extremely non-religious
Germany (West)	(n=1346)	1,9	9,4	36,9	20,5	10,2	8,1	13,1
Germany (East)	(n=1486)	0,9	4,6	15	8,6	7,3	11,8	51,9
Great Britain	(n=1257)	1,2	5,2	37,7	30,1	10,6	8,4	6,9
Northern Ireland	(n=838)	2,5	11,8	53,7	20,6	6,5	2,2	2,7
USA	(n=1359)	4,7	21,7	47,5	16,8	4	2,9	2,5
Hungary*	(n=1000)							
Netherlands	(n=1635)	1,1	14,5	36,1	21,1	5,7	12	9,5
Italy	(n=983)	2,2	9,7	55,9	11,1	9,7	4	7,3
Ireland	(n=1005)	2,4	11,3	61,7	13,7	6,6	3	1,2
Norway	(n=1506)	1,5	8,7	26,7	42,6	6,8	9,2	4,6
Austria	(n=984)	3,1	12,4	45,3	16,2	8,1	6	9
Slovenia	(n=2080)	3,4	4,9	29,8	32,3	7,3	11,6	10,7
Poland	(n=1063)	2,5	12,5	68,2	10,9	3,9	1	1,1
Israel	(n= 991)	0,9	7,6	16,3	21,2	17,1	23,3	13,7
Philippines	(n=1200)	6,7	27	49,7	9,8	4,3	1,6	0,8
New Zealand	(n=1070)	1,6	7	30,4	33,9	12,7	7,3	7,1
Russia**	(n=2964)	2,8	2,3	5,9	13,5	14,4	22,2	39

(Werte in %)

\* Für Ungarn liegen entsprechende Daten nicht vor

\*\* In Rußland wurden nur die beiden Antwort-Kategorien verbal benannt

Quelle: Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung, Codebook: ISSP 1991 – Religion 125 f.  
[nach Daiber, Religion (s. Anm. 8) 55, Tabelle 16]

**Tabelle 2: Gottesglaube im internationalen Vergleich**

Question: „Please tick one box below to show which statement comes closest to expressing what you believe about God.“

		I don't believe in God	I don't know whether there is a God and I don't believe there is any way to find out	I don't believe in a personal God, but I do believe in a Higher Power of some kind	I find myself believing in God some of the time, but not at others	While I have doubts, I feel that I do believe in God	I know God really exists and I have no doubts about it
Germany (West)	(n = 1346)	10,2	9,8	22,1	9,2	21,3	27,3
Germany (East)	(n = 1486)	48,8	14,0	10,2	8,8	9,0	9,2
Great Britain	(n = 1257)	9,9	13,7	12,5	13,2	26,8	23,8
Northern Ireland	(n = 838)	1,8	4,0	3,9	7,8	21,1	61,4
USA	(n = 1359)	2,3	4,5	6,9	5,2	18,2	62,8
Hungary	(n = 1000)	12,5	16,2	8,1	13,5	19,7	30,1
Netherlands	(n = 1635)	16,1	16,0	19,8	8,5	15,0	24,7
Italy	(n = 983)	2,8	6,6	8,6	10,0	20,5	51,4
Ireland	(n = 1005)	2,0	2,2	3,4	9,0	24,8	58,7
Norway	(n = 1506)	9,8	12,4	24,6	8,1	25,2	20,1
Austria	(n = 984)	4,4	7,5	25,0	9,9	23,8	29,4
Slovenia	(n = 2080)	19,2	9,5	23,0	9,1	17,4	21,9
Poland	(n = 1063)	2,0	4,1	10,3	8,1	9,2	66,3
Israel	(n = 991)	15,8	5,9	14,1	5,9	15,3	43,0
Philippines	(n = 1200)	0,4	0,3	2,9	2,3	8,0	86,2
New Zealand	(n = 1070)	7,8	12,1	17,5	8,8	24,5	29,3
Russia	(n = 2964)	19,2	20,2	21,1	12,4	14,7	12,4

(Werte in %)

Quelle: Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung, Codebook: ISSP 1991 – Religion 83 f.  
[nach Daiber, Religion (s. Anm. 8) 52, Tabelle 14]

**Tabelle 3: Glaube an ein Leben nach dem Tod**

Question: „Do you believe in life after death?“

		Yes, definitely	Yes, probably	No, probably not	No, definitely not
Germany (West)	(n = 1346)	24,4	29,4	19,7	26,5
Germany (East)	(n = 1486)	6,1	8,1	13,9	71,9
Great Britain	(n = 1257)	26,5	27,8	24,8	21,0
Northern Ireland	(n = 838)	53,5	24,5	11,2	10,8
USA	(n = 1359)	55,0	22,7	12,2	10,0
Hungary	(n = 1000)	10,6	16,2	21,7	51,5
Netherlands	(n = 1635)	26,7	26,3	19,2	27,8
Italy	(n = 983)	34,8	31,6	13,7	20,0
Ireland	(n = 1005)	45,9	34,4	9,0	10,7
Norway	(n = 1506)	31,6	28,7	29,9	19,7
Austria	(n = 984)	24,8	34,4	19,8	21,0
Slovenia	(n = 2080)	11,6	21,5	24,6	42,4
Poland	(n = 1063)	37,8	36,1	15,4	10,7
Israel	(n = 991)	21,9	20,0	13,3	44,8
Philippines	(n = 1200)	35,2	44,0	14,4	6,4
New Zealand	(n = 1070)	35,5	25,9	20,5	18,1
Russia	(n = 2964)	16,8	22,1	25,5	35,6

(Werte in %)

Quelle: Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung, Codebook: ISSP 1991 – Religion 87.  
[nach Daiber, Religion (s. Anm. 8) 54, Tabelle 15]

**Tabelle 10: Gottesglaube und Lebenssinn**  
Gesamtdeutschland 1992

		stimme voll zu	stimme eher zu	keine feste Meinung	stimme eher nicht zu	stimme gar nicht zu	nicht darüber nachgedacht
Es gibt einen Gott, der sich persönlich mit jedem Menschen befaßt	G:	15,4	15,1	15,9	14,5	31,8	7,3
	O:	6,8	7,3	11,8	11,5	53,8	8,7
	W:	19,5	18,8	17,8	16,0	21,2	6,7
Es gibt einen Gott, der Gott für uns sein will	G:	14,7	17,9	16,3	11,6	29,2	10,4
	O:	5,9	8,8	12,0	10,6	50,4	12,4
	W:	18,9	22,3	18,3	12,0	19,1	9,4
Meiner Meinung nach ist Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen	G:	12,7	29,1	16,2	12,9	18,6	10,5
	O:	11,7	28,3	12,9	8,1	24,4	14,5
	W:	13,1	29,5	17,7	15,2	15,8	8,6
Unser Leben wird letzten Endes durch die Gesetze der Natur bestimmt	G:	36,7	34,3	9,2	9,5	6,3	4,0
	O:	49,2	32,8	5,8	4,5	4,3	3,6
	W:	30,7	35,0	10,9	12,0	7,3	4,2
Gott befindet sich nicht irgendwo da oben, er ist lediglich in den Herzen der Menschen	G:	22,9	36,4	13,3	8,7	11,7	6,9
	O:	20,5	33,6	13,0	6,4	17,2	9,4
	W:	24,1	37,7	13,5	9,9	9,2	5,7
Das Leben ist nur ein Teil der Entwicklung in der Natur	G:	39,0	31,3	9,2	8,1	7,1	5,3
	O:	52,7	29,3	5,8	3,6	3,8	4,8
	W:	32,4	32,3	10,8	10,3	8,7	5,5
Das Leben hat für mich nur eine Bedeutung, weil es einen Gott gibt	G:	9,9	14,2	13,9	20,3	35,9	5,8
	O:	4,3	6,0	10,9	13,9	57,5	7,5
	W:	12,6	18,1	15,4	23,4	25,6	5,0
Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tode noch etwas gibt	G:	11,4	15,1	19,3	13,5	32,4	8,2
	O:	3,9	4,4	12,0	10,2	58,3	11,2
	W:	15,0	20,3	22,9	15,1	20,0	6,8
Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt	G:	55,7	33,5	4,3	3,3	1,2	2,0
	O:	66,6	27,8	1,5	1,1	0,7	2,3
	W:	50,5	36,3	5,6	4,3	1,5	1,8
Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, daß man versucht, das Beste daraus zu machen	G:	54,5	34,5	4,1	3,9	1,7	1,4
	O:	64,4	29,7	1,9	1,9	0,6	1,5
	W:	49,8	36,8	5,2	4,6	2,2	1,4
Das Leben hat meiner Meinung nach wenig Sinn	G:	0,7	1,7	4,2	18,9	71,9	2,6
	O:	0,5	1,3	2,7	19,2	73,9	2,4
	W:	0,7	1,9	5,0	18,7	70,9	2,8
Meiner Meinung nach dient das Leben zu gar nichts	G:	0,5	0,7	3,8	8,8	82,9	3,3
	O:	0,5	0,4	1,8	9,0	85,2	3,1
	W:	0,5	0,9	4,7	8,7	81,7	3,5

Legende: G = Gesamtdeutschland, O = Ost, W = West

(Werte in %)

Quelle: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS), 1992.

[nach *Datber*, Religion (s. Anm. 8) 47, Tabelle 10]