

## **„Wir übergeben den Leib der Erde ...“ // Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie**

*Stephan Winter*

### **Einführung**

Vor einigen Monaten fragte der Dechant eines Dekanates der Diözese Osnabrück im Liturgiereferat des Seelsorgeamtes nach, wie man mit der Bitte von Gemeindemitgliedern umgehen solle, während einer Bestattung den Sarg nicht in das Grab hinabzusenken; vielmehr, so der Wunsch, möge dies doch *nach* dem Ende der Feier geschehen, wenn die Gemeinde – und vor allem etwaige Angehörige oder Freunde eines/einer Verstorbenen – das Grab bereits verlassen haben: So könne man den schmerzlichsten Moment der Feier vermeiden und es den Anwesenden in ihrer Trauer und Not etwas leichter machen. Diese Praxis sei jenseits der Staatsgrenze in den Niederlanden durchaus üblich und könne doch nicht ganz falsch sein.

Von derartigen Initiativen zur Umgestaltung kirchlicher Riten können sicherlich die meisten berichten, die mit der Pastoral christlicher Gemeinden in Deutschland zu tun haben. Unter der Voraussetzung, dass sich darin, wie der einzige „Grundakt der christlichen Begräbnisliturgie: Die Bestattung des Leichnams [...] vollzogen wird, [...] die christliche Deutung des Todes manifestiert“<sup>1</sup>, bedürfen solche Initiativen einer kritischen Reflexion, unter anderem seitens der Liturgiewissenschaft. Diesbezüglich ist zu beachten, dass sich die einschlägigen Probleme im pluralistischen Kontext der Spätmoderne ergeben, in dem die christliche Deutung menschlicher Existenz keine Monopolstellung mehr genießt, sondern sich mit konkurrierenden Sinnoptionen konfrontiert sieht. Die Diskussion konzentriert sich derzeit deshalb vor allem auf die sogenannten „Rites of passage“, die „Riten der Lebenswende“ (Taufe, Hochzeit und Bestattung), weil Menschen gerade an markanten Übergängen zwischen Lebensphasen nach einer Gesamtperspektive für ihr Dasein suchen – wenn sich dies auch explizit oft nur im Wunsch äußert, durch eine festliche Gestaltung die Zweckrationalität des Alltags hinter sich zu lassen.

Wie die Überschrift und das eingangs gewählte Beispiel bereits anzeigen, geht es im Folgenden darum, anhand des Einsenkens des Verstorbenen in die Erde

---

<sup>1</sup> Franz, Ansgar: Alles hat am Ende sich gelohnt? Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten. In: LJ 51 (2001), 190-211, 207. Vgl. zum Sonderproblem spezieller Bestattungsformen wie der Feuerbestattung die knappen Bemerkungen ebd.

zum einen die Herausforderungen zu spezifizieren, die sich für die Kirchen<sup>2</sup> beim Vollzug von Lebenswenderiten ergeben (Abschnitt 3); zum anderen werden einige konkrete Vorschläge dazu gemacht, wie sich die Kirchen diesen Herausforderungen mittels einer wieder stärker mystagogisch ausgerichteten Liturgie adäquat stellen könnten (Abschnitt 4). Abschnitt 2 stellt zuvor eine liturgiewissenschaftliche Typologie von Bedeutungen eines Ritus vor: Dieses Instrumentarium erlaubt es, (mögliche) Inkongruenzen zwischen dem „kirchlich-offiziellen“ Verständnis eines Ritus auf der einen und dem Verständnis der Feiernden auf der anderen Seite als Konflikt zwischen unterschiedlichen Kombinationen von Bedeutungszuschreibungen zu interpretieren. Ein vorbereitender Abschnitt skizziert die religionssoziologischen Rahmendaten und legt die entscheidende theologische Prämisse offen (Abschnitt 1).

## 1. Voraussetzungen

### 1.1 Religionssoziologischer Befund

Mehrere große statistische Erhebungen haben eindrucksvoll belegt, dass *Entkonnfessionalisierung* und *Entkirchlichung* der Religiosität in Deutschland zwei stabile Trends darstellen, die sich seit den fünfziger Jahren zunehmend beschleunigt haben.<sup>3</sup> Wird Religion mit T. Luckmann als „Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz“<sup>4</sup> definiert, sind diese Trends nicht gleichzusetzen mit einem Schwinden des Religiösen, sondern als Wandel der Sozialgestalt von Religion zu interpretieren. Transzendieren, Überschreiten gehört wesentlich zum menschlichen Leben hinzu: in der Unmittelbarkeit des Alltags, wo permanent raum-zeitliche Grenzen überschritten werden, oder wo sich Grenzen zum Innenleben anderer finden, die nicht unmittelbar überschreitbar sind („kleine/mittlere Transendenzen“); in außeralltäglichen Wirklichkeitsbereichen wie z. B. im Traum oder in Ekstase („große Transendenzen“). Die Grenze des Todes ist insofern von einmaliger Qualität, als sie eine letzte Grenze ist, um die der Mensch nicht nur weiß, sondern von der er auch weiß, dass es nach dem Überschreiten kein Zurück mehr gibt.<sup>5</sup> Religion ist die soziale Strategie, mit diesen Transendenzen umzugehen und insofern „etwas *allgemein* Menschliches [...]: das, was

<sup>2</sup> Wenn im folgenden Ausdrücke wie „Kirche“, „Kirchen“, ... verwendet werden, sind die beiden Großkirchen gemeint, wie sie derzeit in Deutschland existieren.

<sup>3</sup> Das einschlägige Material wird umfassend ausgewertet in Ebertz, Michael N.: *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt am Main 1998, vor allem in Kapitel 1 und 2 (der Einleitung von Ebertz 1998 verdankt dieser Unterabschnitt 1.1 entscheidende Impulse). Vgl. jetzt auch: Zulehner, Paul M. (Hg.): *Keht die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2001.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden Luckmann, Thomas: *Über die Funktion der Religion*. In: Koslowski, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985, 26-41; Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 2, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1990, 139-200.

<sup>5</sup> Vgl. Luckmann 1985, 33.

Menschen in ihrer Gesellschaftlichkeit zu Menschen macht“<sup>6</sup>. Sie zielt auf „Weltorientierung (,Woher kommt die Welt, wohin geht sie?‘ ,Wozu sind wir auf Erden?‘), Handlungsformierung (,Was soll angesichts dieses Wissens getan werden?‘) und Ohnmachtsbewältigung (,Wie ist mit Erfahrungen der Endlichkeit, der Weltunvollkommenheit, von Schicksalsschlägen umzugehen?‘)“<sup>7</sup>. Die Symbolsysteme, die Riten einer Religion spielen dafür eine zentrale Rolle, da sich in ihnen eine spezifische Deutung von Transzendenzen *explizit* ausdrückt. Erst dadurch entwickelt sich Transzendenz im prägnanten Sinne des Wortes, entwickelt sich ein intersubjektives Konstrukt einer zweiten, eben einer transzendenten Wirklichkeit, und in diesem Konstrukt setzt jede Religion immanenten und transzendenten Wirklichkeitsbereich zueinander in Beziehung.<sup>8</sup>

Die Kirchen müssen sich darauf einstellen, dass Menschen qua ihrer Religiosität zwar kirchliche Riten nutzen, aber nicht automatisch das entsprechende Konstrukt von Transzendenz teilen. So erachtet selbst in Ostdeutschland ein Großteil der Bevölkerung – darunter sogar Konfessionslose – die kirchliche Beerdigung noch als wichtig.<sup>9</sup> Der Ritus wird durchaus als Angebot nachgefragt, doch deshalb erkennt ein Kunde noch nicht an, was die Kirche mit einem Ritus „eigentlich“ meint. Anders formuliert: Selbst „bei der Minderheit der einerseits rituell ‚Kirchentreuen‘ zeigt sich andererseits ‚Unkirchlichkeit‘ [...]“. Für die Mehrheit der Deutschen scheinen die Kirchen allenfalls noch ‚Gehäuse‘ darzustellen, die man zur unbehelligten Pflege der eigenen religiösen Autozentrik nutzt“<sup>10</sup>. Die Kirchen sind selbst vielen ihrer Mitglieder zu einer „Fremden Heimat“<sup>11</sup> geworden, etwa bezüglich der traditionellen Deutemuster der letzten innerweltlichen Transzendenz des Todes: Auch unter rituell Kirchentreuen glauben gut 20% überhaupt oder eher nicht an ein Leben nach dem Tod oder an die Auferstehung, und nur noch die Hälfte aller häufigen Kirchgänger stimmt dieser Aussage „sehr zu“. Diese Kernaussage christlichen Glaubens wird ebenso wie die Vorstellung von einem post-mortalen Endgericht mittlerweile sogar von der Mehrheit aller Katholiken (52,8 %) abgelehnt, und lediglich 21,8 % befürworten sie völlig. Eine schwache Mehrheit der Kirchgänger, aller Katholiken und der Gesamtbevölkerung kann gerade noch der diffusen Kompromissformel zustimmen, dass die „Seele in irgendeiner Form weiterlebt“.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Luckmann, Thomas: Die ‚massenkulturelle‘ Sozialform von Religion. In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Kultur und Alltag, Soziale Welt: Sonderband 6, Göttingen 1988, 37-48, 39.

<sup>7</sup> Ebertz 1998, 20f.

<sup>8</sup> Vgl. Luckmann 1985, 33f.

<sup>9</sup> Vgl. Ebertz 1998, 115.

<sup>10</sup> Ebertz 1998, 136.

<sup>11</sup> So der Titel der Mitgliederbefragung der EKD von 1993: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder, Hannover 1993.

<sup>12</sup> Vgl. EMNID: Was glauben die Deutschen? Tabellenband, Bielefeld 1997, 2.6.18.22.26, und auch: Institut für Demoskopie Allensbach: Kontakte ins Jenseits. In: Allensbacher Berichte Nr. 13 (1992), 10.

## 1.2 Theologische Prämisse

Wie sollten die Kirchen auf diese „religionssoziologische Ernüchterung“<sup>13</sup> reagieren? Bleibt als einzige Strategie nur noch, die Transformation von der „Überzeugungsorganisation zur Dienstleistungsorganisation“ möglichst umgehend zu vollziehen und die kirchlichen Riten von Einrichtungen zur Übermittlung von Wahrheit zu gut vermarktbareren Waren umzuformen?<sup>14</sup> Diese Fragen lassen sich nicht kurz und bündig beantworten. Aus theologischer Perspektive müssen alle entsprechenden Suchbewegungen jedoch zumindest eine Prämisse als unverzichtbar voraussetzen: Schon religionssoziologisch ist eine *conditio sine qua non*, überhaupt von einem sozialen System Kirche reden zu können, „das mehr oder weniger reflektierte und formulierte *gemeinsame Interesse* ihrer Repräsentanten und Teilnehmer sowie ihre *Beteiligung* am Fortbestehen einer positiven Bezugnahme auf die Gründerpersönlichkeit der christlichen Religion, auch in suchender, fragender und durchaus konflikthafter Auseinandersetzung um die Definition und normative Konstruktion christlicher Authentizität und um die Verfügungschancen darüber.“<sup>15</sup> Theologisch gewendet: Ein notwendiges Kriterium der Existenz von Kirche ist eine prinzipiell affirmative Rezeption der Anredeerfahrungen Gottes an die Menschen, insofern sie aus der Heiligen Schrift erschließbar sind, und die Anerkennung des einzigartigen Charakters der Anrede Gottes, wie sie in Jesus von Nazareth ergangen ist.<sup>16</sup> Daraus ergibt sich für die Gestaltung der Riten zu Lebenswenden: Alle Anpassungen an individuelle, kulturelle oder gesellschaftliche Rahmenbedingungen müssen letztlich darauf gerichtet sein, die Botschaft vom biblischen Gott, der sich in Jesus von Nazareth unüberbietbar offenbart hat, in Raum und Zeit „ankommen“ zu lassen – wie fragmentarisch dies auch konkret ausfällt.

## 2. Eine Typologie von Bedeutungen ritueller Codes

Ein erster Schritt im Umgang mit solchen Konfliktsituationen, wie sie eingangs am Beispiel des Wunsches nach dem Verbleiben des Sarges über der Erde

---

<sup>13</sup> Vgl. Kehl, Medard: Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg i. Br. 1999, 31f.

<sup>14</sup> Vgl. Ebertz 1998, 274-295; Ders., Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte. In: HD 1/2000, 7-15. – Die hier gewählte etwas holzschnittartige Formulierung will allerdings nicht so verstanden sein, dass die Kirchen von der „Logik des Marktes“ nichts lernen könnten. Vgl. dazu die differenzierten Ausführungen zur einschlägigen neueren Debatte um kirchliches Marketing: Wieh, Hermann: Kirche und Marketing. Anregungen und Fragen auf dem Hintergrund amerikanischer Erfahrungen. In: Lebendiges Zeugnis 56 (2001) 57-71.

<sup>15</sup> Ebertz 1998, 294.

<sup>16</sup> Diese sehr offene Formulierung klammert bewusst die Debatten um das Ensemble notwendiger und hinreichender Kriterien für den Kirchenbegriff aus, wie sie in jüngster Zeit im Anschluss an *Dominus Iesus* wieder schärfer geführt wurden. Vgl. dazu: Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu „*Dominus Iesus*“, hg. von Helmut Hoping, unter Mitarbeit von Jan H. Tüek, Münster 2001.

exemplifiziert wurden, könnte sein, den Ritus als komplexes Gefüge verbaler und non-verbaler Zeichencodes zu analysieren. Indem solche Konflikte als Diskurse über diverse Interpretationen des rituellen Zeichengefüges verstanden werden, wird einerseits der religionssoziologische Befund ernstgenommen, andererseits eröffnet sich eine Möglichkeit, verschiedene Interpretationen eines Ritus konstruktiv miteinander „ins Gespräch zu bringen“, weil keine der Interpretationen von vornherein mittels einer Bewertung gemäß den Kategorien richtig bzw. falsch eliminierbar ist.

Um wenigstens eine gewisse Stufe der argumentativen Präzision zu erreichen, ist es hinsichtlich des technischen Vokabulars notwendig, sich zu diesem Zweck das Verständnis von *Semiotik* in Erinnerung zu rufen, das Charles S. Peirce und Charles Morris entwickelt haben. „Semiotik“ bezeichnet eine allgemeine Theorie von Signalsystemen, die sowohl semantische als auch pragmatische Elemente als bedeutungskonstituierend betrachtet: „*pragmatics* is that portion of semiotic which deals with the origin, uses, and effects of signs within the behavior [sic!] in which they occur; *semantics* deals with the signification of signs in all modes of signifying; *syntactics* deals with combinations of signs without regard for their specific significations or their relation to the behavior [sic!] in which they occur.“<sup>17</sup> Wird nachfolgend der Ausdruck „Bedeutung“ verwendet, ist damit – vorbehaltlich aller unabdingbaren bedeutungstheoretischen Präzisierungen<sup>18</sup> – eine Größe bezeichnet, die unter Berücksichtigung aller semiotisch relevanten Komponenten erhoben werden muss.

Zur Analyse eines Ritus als semiotischem Gebilde eignet sich z. B. die Typologie von Bedeutungen, die der jüdische Liturgiewissenschaftler Lawrence A. Hoffman vorgelegt hat.<sup>19</sup> Hoffman unterscheidet nach privater, offizieller, öffentlicher und normativer Bedeutung („private, official, public, normative meaning“): (1) Die *private Bedeutung* umfasst, „whatever idiosyncratic interpretation people find in things“<sup>20</sup>. Am Beispiel der Bestattung: Die Verwandten und Freunde eines verstorbenen Menschen legen dem Absenken des Sarges in die Erde offensichtlich eine Bedeutung bei, die dazu führt, dass sie diese Handlung aus dem Ritus eliminiert sehen möchten – und diese Interpretation des Ereignisses ist zunächst völlig unabhängig von der Sichtweise des liturgischen Formulars.

---

<sup>17</sup> Morris, Charles W.: *Signs, language and behaviour*, New York 1946 (deutsch: *Zeichen, Sprache und Verhalten*. Mit einer Einführung von Karl-Otto Apel, *Sprache und Lernen* Bd. 28, Düsseldorf 1973, hier: 326), 219.

<sup>18</sup> Die äußerst komplexe bedeutungstheoretische Debatte lässt sich als Großkontroverse zwischen einem realistisch und einem pragmatisch orientierten Ansatz beschreiben. Vgl. für einen ersten Überblick: Meggle, Georg/Siegmund, Geo: *Der Streit um Bedeutungstheorien*. In: Dascal, Marcelo u. a. (Hgg.): *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft Bd. 7/2, Berlin/New York 1995, 964-989.

<sup>19</sup> Vgl. zum folgenden Hoffman, Lawrence A.: *How Ritual Means: Ritual Circumcision in Rabbinic Culture and Today*. In: *SL* 23 (1993), 78-97.

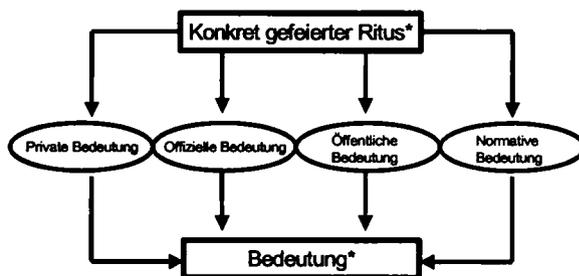
<sup>20</sup> Hoffman 1993, 80.

(2) Das katholische Formular für die Begräbnisliturgie sieht vor, dass das Einsetzen des Sarges unter anderem durch den Satz „Wir übergeben den Leib der Erde. Christus, der von den Toten auferstanden ist, wird auch unsern Bruder (unsere Schwester) N. zum Leben erwecken“ gedeutet wird. Damit liegt eine Bedeutungszuschreibung vor, die darauf zurückgeht, was „the experts say that a rite means“<sup>21</sup>, und diese Zuschreibung stellt die *offizielle Bedeutung* dieser rituellen Handlung dar. Unter den Expertenbegriff sollen alle Mitglieder des Sozialsystems der Kirche fallen, denen im allgemeinen eine gewisse Definitionskompetenz für rituelle Vollzüge zugebilligt wird, also z. B. Amtsträger/-innen und Liturgiewissenschaftler/-innen.

(3) Von *öffentlichen Bedeutungszuschreibungen* ist zu reden, wenn diese von einer signifikanten Teilmenge derer, die einen Ritus feiern, geteilt werden, unabhängig davon, ob diese Bedeutungen mit der im Sinne von (2) übereinstimmen oder nicht.<sup>22</sup> So ist für Riten der Lebenswende wie Taufe, Hochzeit und Bestattung und etwa auch für den Weihnachtsgottesdienst empirisch belegt, dass viele Feiernden diese Liturgien primär als Feste der Familie und nicht als solche der kirchlichen Gemeinschaft wahrnehmen.<sup>23</sup>

(4) Der Bedeutungstyp, der vielleicht am schwierigsten zu erfassen ist, ist jener der *normativen Bedeutung*. Hoffman spricht von „a structure of signification that ritual affixes upon the non-ritualized world that the ritual participants re-enter when the rite has been concluded“<sup>24</sup>. Hier dazu nur so viel: Mit diesem Typus könnten die Interpretationen erfasst werden, in denen der Ritus primär als Initiator für eine Verhaltensänderung in anderen Handlungszusammenhängen wahrgenommen wird, z. B. als Aufforderung zu sozialem Engagement.

Für die weiteren Überlegungen ist entscheidend, dass in *jeder* Interpretation eines bestimmten, konkret gefeierten Ritus (Ritus\*) stets *alle* Bedeutungen [(1)-(4)] einfließen.<sup>25</sup> Was die verschiedenen komplexen Gesamtdeutungen, die als Bedeutung\* bezeichnet seien, voneinander unterscheidet, ist der Anteil, den die Bedeutungen (1)-(4) jeweils in ihnen haben (Schaubild: Rituelle Bedeutung nach L. A. Hoffman):



<sup>21</sup> Hoffman 1993, 80.

<sup>22</sup> Vgl. Hoffman 1993, 81.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. EKD 1993, 16ff.

<sup>24</sup> Hoffman 1993, 81.

<sup>25</sup> Vgl. Hoffman 1993, 81.

<sup>25</sup> Vgl. Hoffman 1993, 80.

Das erarbeitete Instrumentarium lässt sich nun gewinnbringend nutzen, um Konflikte bei der Ausgestaltung konkreter Feiern zu Lebenswenden konstruktiv aufzuarbeiten, was im folgenden anhand des gewählten Beispiels der Bestattung exemplifiziert werden soll.

### 3. Der christliche Bestattungsritus als Ausdruck der „Option für einen offenen Himmel“

Die gegenwärtige Situation im Bereich der Riten zu Lebenswenden ist aus liturgietheologischer Perspektive als drastische Zunahme von Varianten der Bedeutung\* zu verstehen. A. Franz hat in einer jüngst vorgelegten vergleichenden Untersuchung des christlichen Bestattungsritus und der weltlichen Trauerfeiern, wie sie sich zur Zeit der ehemaligen DDR ausgeprägt haben, eindrucksvoll gezeigt, was geschieht, wenn der Bestattungsritus sich völlig vom kirchlichen Kontext löst, und somit gar keine kirchlich-offizielle Bedeutung mehr gegeben ist. Besonders an den Trauerreden lässt sich ablesen, dass es entweder zu einer „biographischen Inszenierung“, einer „therapeutischen Sanierung“ oder einer „gesellschaftlichen Glorifizierung“ kommt.<sup>26</sup> Entsprechende Tendenzen sind am Fallbeispiel des Sargeinsenkens ablesbar: Wenn die private Bedeutung des Ritus auf das Therapieren des erlittenen Verlustes abzielt, und diese Bedeutung den größten Anteil an Bedeutung\* hat, werden die Feiernden alles vermeiden wollen, was ihren Leidensdruck verstärkt, und gegebenenfalls die offizielle Bedeutung explizit ablehnen.

Die erste Herausforderung an die Kirchen bzw. an diejenigen, die für die Gestaltung der Riten besondere Verantwortung tragen, besteht darin, einfach (d. h.: ohne zu werten) wahrzunehmen, dass die Komplexität von Bedeutung\* ein wesentliches Moment ritueller Vollzüge ist. Bezieht man die oben (Abschnitt 1.2) umrissene theologische Prämisse ein, müsste kirchliches Handeln des weiteren folgende Grundschritte beinhalten:

**Schritt 1:** Die offizielle(n) Bedeutung(en) eines Ritus muss (müssen) in der kirchlichen Gemeinschaft immer wieder neu überprüft und an den Vorgaben der Heiligen Schrift als der *norma normans non normata* kirchlicher Vollzüge gemessen werden. Dies geschieht *erstens* im „Zusammenspiel“ vor allem von liturgischer Praxis und den verschiedenen Expertenebenen, wobei diese Prozesse je nach den Strukturen einer konkreten Kirche im einzelnen unterschiedlich ausfallen.<sup>27</sup> *Zweitens* muss sich jede Gemeinde immer wieder mit der/den kirchlich-offiziellen Bedeutung(en) konstruktiv auseinandersetzen und diese in ihrem Kontext zu implementieren suchen.

**Schritt 2:** Die Kirchen müssen sich auf den unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen bemühen, offizielle, private und öffentliche Bedeutungen miteinander so

<sup>26</sup> Franz 2001, 202-205.

<sup>27</sup> Welche Rolle dabei speziell die Liturgiewissenschaft spielen könnte, ist skizziert in: Stuflesser, Martin/Winter, Stephan: Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie. In: LJ 51 (2001), 90-118.

zu vernetzen, dass klar wird: Diese Bedeutungen schließen einander nicht aus, sondern bei der kirchlichen Feier der Lebenswenden geht es darum, Grundvollzüge menschlichen Lebens, die in private und öffentliche Bedeutung konstitutiv einfließen, im Lichte des Glaubens an den biblischen Gott zu deuten.

P. M. Zulehner hat diese Schritte in seinem Essay „Kirchen-ent-täuschungen“ für die christliche Deutung des Todes konkretisiert.<sup>28</sup> Eine Gesellschaft, die zunehmend alles von dieser Welt erhofft, für die es – im Bild gesprochen – keinen Himmel jenseits dieser Welt gibt, hat deshalb als Lebensstrategie ausgegeben, dass es um die Maximierung des Glücks und die Minimalisierung des Leidens in diesem, dem einzigen Leben zu gehen hat. „Der Sinn des Lebens besteht darin, das Beste herauszuholen. Und: Der Tod ist der natürliche Ruhepunkt. Das war es dann eben.“<sup>29</sup> Die christliche Option ist hingegen weit mehr als „wohlgemeinte Therapie“, die helfen soll, „es unter dem verschlossenen Himmel auszuhalten“<sup>30</sup>. Mit der Stephanus-Perikope der Apostelgeschichte gesagt: Wir sehen „den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7,56). Dieses Wort wird gesprochen im Sterben, das eine Konsequenz des bedingungslosen Zeugnisses für den Gott Jesu Christi ist. Dieses Zeugnis kulminiert bei Stephanus im diakonischen Handeln, das den anderen Menschen nicht primär danach beurteilt, was er zur Maximierung/Minderung des eigenen Glücks beiträgt: Bei Stephanus in die Schule gehen, heißt den Tod als Lehrmeister schätzen zu lernen. Der oben so genannte Schritt 1 müsste folglich darin bestehen, dass sich die Kirche immer wieder in die Rede von den Letzten Dinge einübt, z. B. alten Erlösungsbildern von Himmel, Hölle und Fegefeuer nicht ängstlich ausweicht, sondern ihre Option für einen offenen Himmel konkretisiert.<sup>31</sup> Das unterscheidend Christliche besteht darin, nicht einfach nur die Existenz irgendeines diffusen Jenseits' zu behaupten, sondern die Offenheit des Himmels als Ort, an dem der Menschensohn, der durch Tod und Auferweckung hindurchgegangen ist, uns und die ganze Schöpfung erwartet. An dieser biblischen Norm gilt es die Gestalt des kirchlichen Bestattungsritus und vor allem jede offizielle Bedeutung dieses Ritus zu messen, um dann zu prüfen, wie sich diese Norm in der Konstituierung der Bedeutung\* jeweils optimal zur Geltung bringen lässt.

#### 4. Das mystagogische Potenzial christlicher Bestattungsliturgie

Unter einer „Mystagogischen Liturgie“ soll hier eine solche Liturgie verstanden werden, welche die Mysterien des Glaubens für die Feiernden ganzheitlich erfahrbar werden lässt. Dabei wird der Sinn von „*mysterion*“ vorausgesetzt, wie er

<sup>28</sup> Zulehner, Paul M.: Kirchen-ent-täuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel, Wien 1997.

<sup>29</sup> Zulehner 1997, 80.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Auf der Ebene des theologischen Eschatologietraktats sind in jüngerer Zeit zahlreiche neue Anläufe unternommen worden. Vgl., um nur zwei Beispiele zu nennen, etwa Kehl, Medard: Eschatologie, Würzburg <sup>3</sup>1996; Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.

den biblischen Schriften und der griechischen Patristik zugrunde liegt, und gemäß dem der Ausdruck „*die von Ewigkeit her bestehende Heilsabsicht Gottes*“ bezeichnet, „die in den jüngsten Zeiten von Gott geoffenbart und verwirklicht wird. Dies geschieht laut 1 Kor durch Jesus Christus und seinen Heilstod, laut Eph und Kol zugleich durch das Fortwirken dieses Heils in der Kirche, speziell in der Taufe.“<sup>32</sup> Solche Liturgie, so viel sollte bisher klar geworden sein, kann nur „gelingen“, wenn private und öffentliche Interpretationen des Ritus angemessen berücksichtigt werden. Was dazu von der Seite christlicher Gemeinde angesichts von Sterben und Tod beigetragen werden kann, soll an einigen Beispielen erläutert werden, die zum einen das weitere Umfeld der Begräbnisliturgie (Abschnitt 4.1), zum anderen deren Ausgestaltung selber in den Blick nehmen (Abschnitt 4.2).

#### **4.1 Zur Notwendigkeit des Ineinandergreifens von Liturgie und Diakonie während des gesamten Prozesses von Sterben, Tod und Begräbnis**

Auch im Kontext von Sterben und Tod vermag liturgisches Handeln *allein* es nicht, die christliche Deutung menschlicher Grundvollzüge transparent zu machen. Wiederum die Stephanus-Perikope weist darauf hin, dass fruchtbare Korrelation von kirchlich-offizieller und privater wie öffentlicher Bedeutung eines Ritus nur dann gelingen kann, wenn zwischen diakonischem Handeln und gottesdienstlichen Vollzügen ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis besteht. Der liturgisch gefeierten christlichen Option des offenen Himmels liegt das biblische Bild vom Menschen und der Schöpfung zugrunde, und dieses Bild ist im caritativen Handeln (wie auch im politischen Diskurs, derzeit etwa in der äußerst komplexen Diskussion um den Beginn und das Ende der irdischen Existenz menschlichen Lebens,) engagiert umzusetzen (bzw. einzubringen).

Diese kirchlichen Grundvollzüge treffen auf den Trend, dass sich alle Lebensbereiche vor allem an den Idealen von Vitalität und Dynamik orientieren und von einem Fortschrittsimpetus bestimmt sind, der sich auf die Gestaltung einer rein innerweltlich gedachten Zukunft richtet. Erfahrungen mit Vergänglichkeit, Sterben und Tod werden weitgehend tabuisiert. Das zeigt sich an Phänomenen wie anonymen Bestattungen, die vor allem in den Großstädten zunehmen, und daran, dass traditionelle Formen der Trauer-Arbeit – z. B. das Waschen und Ankleiden der Toten, deren Einbetten in den Sarg, die Aufbahrung im Trauerhaus, die dreitägige Phase, in der Verwandte und Freunde von Verstorbenen Abschied nehmen können – durch das Angebot eines „Rundumservices“ für die Zeit vom Sterben bis zur Bestattung hinfällig geworden sind. Der Umgang mit Sterben und Tod ist

---

<sup>32</sup> Schulz, Hans-Joachim: Gottesbegegnung als Mysterienerfahrung in der byzantinischen Liturgie. In: LJ 51 (2001), 18-30, hier 20. Vgl. zu den Eckdaten eines solchen Liturgieverständnisses auch Schilson, Arno: Negative Theologie der Liturgie? Über die Liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes. In: LJ 50 (2000), 235-250; ders.: Theologie als Mystagogie. Der theologische Aufbruch nach der Jahrhundertwende. In: Ders. (Hg.): Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 203-230.

weitgehend professionalisiert; die Familien sind als Lernorte eines offenen Umgangs mit der Endphase menschlichen Lebens verloren gegangen und die christlichen Gemeinden haben an der menschlichen Hilfe für Sterbende und Hinterbliebene faktisch keinen Anteil mehr. Deshalb entfällt meist die liturgische Ausgestaltung der Phasen vor dem Sterben bzw. zwischen Tod und Begräbnis z. B. durch das Viatikum oder die Totenwache mit anschließender Überführung des Leichnams aus dem Trauerhaus. Die christliche Deutung des längeren Prozesses von Sterben und Tod erfolgt nicht mehr verteilt auf verschiedene Stationen, sondern findet meist kompakt im Rahmen einer einzigen Feier statt. A. Franz wählt für das Begräbnis das Bild des Ausfahrtstores einer Schleuse: Sinn einer Schleuse ist eigentlich, das zu starke Gefälle eines Flusslaufes auszugleichen. Übertragen auf die Bestattung: Die Schwierigkeiten mit diesem Passageritus rühren zum Teil daher, dass kirchliches Handeln sich derzeit auf die Ausfahrt der Schleuse beschränkt, während die Phase von Sterben und Trauer unberücksichtigt bleibt – ein „sanfter“ Übergang ist auf diese Weise zumindest für die Hinterbliebenen kaum zu gewährleisten.<sup>33</sup>

Wie mit diesen Problemen im einzelnen umzugehen ist, kann hier nicht weiter thematisiert werden. Die Kirchen haben jedenfalls darüber nachzudenken, wie sie ihre Kompetenzen bei der Begleitung von Menschen im Angesicht des letzten innerweltlichen Übergangs offensiver einbringen können. Hospizarbeit und haupt- wie ehrenamtliche Krankenhauseelsorge sind Beispiele für entsprechende Bemühungen. Der Diskurs mit allen relevanten gesellschaftlichen Gruppen – z. B. der Politik und dem Bestattungsgewerbe, den Ärzten und dem Pflegepersonal – ist weiterzuentwickeln; in den Gemeinden ist quer durch alle Altersgruppen mehr über den Tod und das Sterben zu sprechen, z. B. in Predigten, auf Diskussionsabenden, in Jugendgruppen oder im Religionsunterricht,<sup>34</sup> um die Gemeindeglieder wieder zu befähigen, Sterbenden und denen, die ihnen nahe stehen, menschliche und gläubige Hilfe zu leisten. Dann könnte auch die Vielfalt liturgischer Feiern im Umfeld von Sterben, Tod und Trauer wiederentdeckt werden.<sup>35</sup>

## 4.2 Elemente mystagogischer Bestattungsliturgie

Mystagogische Liturgie setzt voraus, dass private und öffentliche Interpretationen eines Ritus mitberücksichtigt werden. Beide Großkirchen in Deutschland haben sich auf die entsprechenden Prozesse unter anderem bereits in der Form eingelassen, dass Revisionen der Begräbnisagenden auf den Weg gebracht wurden: Die katholische Kirche hat im Herbst 1999 eine Arbeitsgruppe eingerichtet

---

<sup>33</sup> Vgl. Franz 2001, 191f.

<sup>34</sup> Das Diözesanjugendamt des Bistums Osnabrück hat im November 2001 die jährliche Glaubenswoche der Jugend zum Thema „Todsicher“ gestaltet: Unter anderem eine umfangreiche Arbeitshilfe sowie besondere Gottesdienste und Impulse für caritative Projekte sollten bistumsweit die Bewusstseinsbildung in der Zielgruppe Jugend voranbringen.

<sup>35</sup> Vgl. zu diesen und den folgenden Überlegungen z. B. die Neubearbeitung des bewährten Werkbuches Richter, Klemens/Probst, Manfred: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie, Freiburg i. Br. 1996.

tet<sup>36</sup>; die Bemühungen auf evangelischer Seite sind, wie z. B. der Entwurf der Bestattungsgagende der Evangelischen Kirche der Union dokumentiert, bereits weiter vorangeschritten. Damit wird eine Linie fortgesetzt, auf der die Kirchen – die der Reformation früher, die katholische später – in ihren Bestattungsriten nach und nach ausdrücklich die Trauernden und Lebenden stärker in den Blick genommen haben.<sup>37</sup> Welche Elemente der Liturgie müssten in der Praxis verstärkt zur Geltung gebracht werden, um z. B. das mystagogische Potenzial der rituellen Handlung des Einsenkens des Sarges zu heben?<sup>38</sup> Gerade diese Handlung kann als paradigmatisch gelten, da hier die private Bedeutung in der Regel einen großen Stellenwert besitzt: Das Einsenken ist zweifellos ein „sensibler Moment“, der bei den Angehörigen oft starke Emotionen auslöst, „da an dieser Stelle am deutlichsten die Trennung und der Verlust präsent sind.“<sup>39</sup>

(1) Die katholische Agende<sup>40</sup> schlägt als *Antiphon*, die das Einsenken des Sarges begleiten soll, den Text vor: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“ (Joh 11,25). Alternativ werden zwei weitere *Texte* angeboten, die in Anlehnung an *Schriftstellen* formuliert sind: „Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich; ich rufe dich bei deinem Namen; mein bist du“ nimmt Jes 43,1 auf,<sup>41</sup> und „Gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Herrlichkeit. Dank sei Gott, der uns den Sieg verleiht, selbst über den Tod, durch unseren gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus“ schöpft aus 1 Kor 15. Dann folgt der Text: „Wir übergeben den Leib der Erde. Christus, der von den Toten auferstanden ist, wird auch unserm Bruder (unsere Schwester) N.

---

<sup>36</sup> Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang auch die „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten der Großstadt“ von 1999.

<sup>37</sup> Vgl. Franz 2001, 206, Anm. 48, und zur Neuakzentuierung der nachvatikanischen Liturgie auch Richter, Klemens: Liturgie zu Sterben und Tod in postchristlicher Gesellschaft. In: Kranemann, Benedikt/Nagel, Eduard/Nübold, Elmar (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg i. Br. u. a. 1999, 123-136, hier 126-130. Zur geschichtlichen Entwicklung des katholischen Bestattungsritus insgesamt sowie zu anderen einschlägigen liturgiewissenschaftlichen Grundfragen vgl. Kaczynski, Reiner: Sterbe- und Begräbnisliturgie. In: GdK Bd. 8: Sakramentliche Feiern II, 191-232.

<sup>38</sup> Die folgenden Hinweise beschränken sich auf den katholischen Ritus.

<sup>39</sup> Bärsch, Jürgen: Die Begräbnisliturgie als Feier der Hoffnung für die Toten und die Lebenden – Überlegungen und Hilfen zur Gestaltung der gottesdienstlichen Feier beim Begräbnis. In: Bärsch, Jürgen/Kowalski, Beate: Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod, Feiern mit der Bibel Bd. 4, Stuttgart 1997, 60-87, hier 85. Vgl. zur Gestaltung der Begräbnisliturgie den Band insgesamt.

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden: Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftr. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und Luxemburg, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1983, Nr. 27-34, 66-68.

<sup>41</sup> Die Angabe der Agende, es werde auf Jes 31,1 Bezug genommen, ist falsch.

zum Leben erwecken.“ Werden diese begleitenden Texte so gesungen bzw. gesprochen, dass sie für alle Mitfeiernden gut hörbar und nachvollziehbar sind, erhält das Einsenken des Sarges einen Rahmen, eine Stütze im Wort der Schrift und bleibt nicht eine isolierte Handlung, die sonst als gefühllos und hart empfunden werden könnte. Schon im Vorgespräch ermöglichen die Texte evtl. einen Zugang zur christlichen Deutung des Sterbens als Nachvollzug des Pascha-Mysteriums Jesu Christi, wobei man je nach pastoraler Situation den Einstieg entweder über den Zusammenhang von der Kenntnis des Namens einer Person und der Vertrautheit mit ihr (Jes) bahnen könnte, oder indem man das Bedingungsverhältnis von Vergehen und Neuentstehen thematisiert, wie es in vielen natürlichen Prozessen wahrnehmbar ist (1 Kor 15).

(2) Die zeichenhaften Handlungen der *Besprenzung des Sarges mit Weihwasser und der Inzensierung mit Weihrauch* unmittelbar nach dem Einsenken erinnern an die Eingliederung der/des Verstorbenen in den Leib Christi, in die Gemeinschaft der Kirche durch Taufe und Firmung. Die Begleittexte sprechen davon, dass N. N. im „Wasser und im Heiligen Geist [...] getauft“ wurde, und dass Gott selbst bzw. sein Heiliger Geist (wie der lateinische Originaltext formuliert) im „Tempel“ dieses menschlichen Leibes leibhaft gegenwärtig war. (Werden die Toten zur Feier der Eucharistie in der Kirche aufgebahrt, wird zudem die Teilnahme an der eucharistischen Tischgemeinschaft als drittem Element der Eingliederung in die Kirche sinnfällig gemacht.) Durch die Erinnerung an Taufe und Firmung wird ausgedrückt, dass die Verstorbenen als Teil der Gemeinschaft der Kirche mit den Lebenden in Verbindung bleiben, sozusagen den himmlischen Teil der Liturgie feiern, während sich die Gemeinde auf Erden zum Gottesdienst versammelt. Einige, bei denen die offizielle Bedeutung des kirchlichen Ritus höchstens noch marginal präsent ist, könnten durch die bewusst vollzogenen Zeichenhandlungen an ihre eigenen Erfahrungen mit den entsprechenden Passageriten erinnert werden. Das Bild vom einen Leib Christi, zu denen Lebende wie Verstorbene hinzugehören, hilft zudem, das Einsenken des Sarges nicht als *unwideruflichen* Abschied wahrzunehmen, sondern als Ausdruck einer Transformation der weiter bestehenden Beziehung zwischen Lebenden und Verstorbenen. – Darüber hinaus bietet der *Erdwurf* durch alle, die dies wünschen, eine Gelegenheit, ganz persönlich den Abschied vom verstorbenen Menschen „handgreiflich“ werden zu lassen und bewusst zu vollziehen. Der Gedanke, dass mit dem Abschied auch die Hoffnung verbunden ist, der Leib des/der Verstorbenen werde wie ein Samenkorn in die Erde gelegt, um Frucht zu bringen (vgl. Joh 12,24; GL Nr. 183; 620), könnte ebenfalls gut im Vorfeld der Feier besprochen werden, ist das Bild vom Samenkorn doch sehr eingängig. Der Begleittext „Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken“ schlägt außerdem den Bogen zurück zur Erzählung von der Erschaffung des Menschen (vgl. Gen 2,7), der von seinem Wesen her als ein Geschöpf gekennzeichnet wird, das einerseits der Vergänglichkeit unterworfen ist, aber andererseits dadurch, dass Gott ihm seinen Odem einhaucht, vom Beginn seiner Existenz an „die Ewigkeit atmet“. Auch diese Bilder ermöglichen Anknüpfungspunkte, um den Gehalt der liturgischen Zeichen zu erschließen, ist die Schöpfungsge-

schichte doch selbst solchen Menschen noch irgendwie vertraut, die selten Kontakt zu kirchlichen Vollzügen haben.

(3) Das *Aufrichten des Kreuzes über dem Grab* mit dem Text „Das Zeichen unserer Hoffnung, das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, sei aufgerichtet über deinem Grab. Der Friede sei mit dir“ will ausdrücken: Der Tod ist nach christlicher Überzeugung nicht das Ende des Lebens, sondern dessen Wandlung in ein neues Stadium, und in diesem Übergang folgt jeder Mensch dem Weg nach, den Jesus Christus durch Tod und Auferweckung ins ewige Leben vorausgegangen ist. Damit dieses Hoffnungszeichen im Moment des Abschiedes auch wirklich seine tröstende Kraft entfalten kann, ist es sicherlich angebrachter, das Vortragekreuz oder ein vorbereitetes Kreuz mit dem Namen des/der Verstorbenen in die Erde zu stecken, anstatt, wie mancherorts üblich und von den liturgischen Büchern her auch als Alternative zugelassen, einfach nur das Kreuzzeichen über dem Grab zu machen. Das Zeichen der Hoffnung soll für die Sinne wahrnehmbar am Grab präsent bleiben.

(4) Darin, dass das Kreuz über dem Grab aufgerichtet wird, manifestiert sich nochmals das Grundmotiv der gesamten Feier in konzentrierter Form: das Motiv des Durchganges Jesu Christi durch den Tod ins Leben. Schon der *prozessionale Charakter* der gesamten Liturgie, die in ihrer Vollform an mehreren Orten – im Trauerhaus, in der Kirche, in der Trauerhalle und am Grab – gefeiert wird, sucht diese Dynamik nachzubilden. Auf diesem Hintergrund wird im übrigen verständlich, dass aus katholischer Sicht die Eucharistiefeier den eigentlichen Höhepunkt jeder Totenliturgie darstellt: Hier begeht die Gemeinde das Gedächtnis von Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi und lässt sich in Gottes Heilshandeln an seiner Schöpfung und den Menschen mit hineinnehmen. Umgekehrt heißt das: Dort, wo aus pastoralen Gründen – etwa weil der/die Verstorbene und seine Familie der christlichen Gemeinde nicht besonders nahe gestanden haben bzw. stehen – keine Eucharistiefeier stattfindet, die ausdrücklich Teil der Totenliturgie ist, sind um so mehr Kreativität und Sensibilität gefordert, um situations- und sachgerecht Gottesdienst zu feiern.

Diese knappen Hinweise mögen vielleicht auf den ersten Blick als zu einfach erscheinen, und sie sind auch höchstens Mosaiksteine im Gesamt der Bemühungen um eine kirchliche Begräbnisliturgie, welche die unterschiedlichen Bedeutungen, die einem Ritus beigelegt werden, zu korrelieren vermag. Wichtigstes Kriterium für eine gelungene Korrelation ist, dass für die konkret Feiernenden wenigstens fragmentarisch etwas aufscheint vom Geheimnis der Liebe des biblisch bezeugten Gottes, der für seine ganze Schöpfung und vor allem die Menschen Heil und Leben in Fülle will, das kein Ende kennt: „Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück. Ich aber werde dich auferwecken.“ – Manchmal lässt sich die Option für den offenen Himmel lediglich ganz sanft und leise einbringen; mit Marie L. Kaschnitz formuliert:

Wortfetzen

Komm du komm

Schmerzweib mit Tränen besetzt

Berg- und Talfahrt

Und deine Hand  
Wieder in meiner  
So lagen wir lasest du vor  
Schief ich ein  
Wachte auf  
Schief ein  
Wachte auf  
Deine Stimme empfängt mich  
Entläßt mich und immer  
So fort  
Mehr also, fragen die Frager  
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?  
Und ich antworte  
Weniger nicht<sup>42</sup>

Manchmal lässt sich die christliche Botschaft angesichts des Todes nur leise einbringen; aber ganz darf die Kirche sie nicht verstummen lassen.

---

<sup>42</sup> Aus: Marie Luise Kaschnitz: Ein Leben nach dem Tod. Zitiert nach: Zulehner 1997, 86.