

Ralph Kunz

Ritus und Rede(n) am Grab

1 Funerale Assoziationen

1.1 Ritus oder Rede? Kurze Problemskizze eines vermeintlichen Problems

Es ist kein Geheimnis, dass die Bestattungspraxis der Evangelischen in erster Linie ein Wortritual ist. Die Trauerfeier des Zürcher Altkirchenratspräsidenten lieferte dazu eine eindruckliche Illustration. Nicht weniger als fünf Redner würdigten den Verstorbenen. Schließlich war es eine Art Staatsbegräbnis und schließlich war man im Grossmünster, in der Kirche also, in der ein Leutpriester namens Zwingli vor 500 Jahren mit Vehemenz das Ritengeflecht zugunsten der einfacheren Predigtliturgie radikal auslichtete. Vielleicht war es die heimliche List des Ritus oder die „unsichtbare Hand“, die gnädig regierte? Jedenfalls durfte die geduldige Gemeinde nach der letzten Rede zu ihrem Trost aus Gerhardts Klassiker „Befehl Du Deine Wege“ die Strophe singen, die da lautet: „Mach End, o Herr, mach Ende / mit aller unsrer Not.“

In diesem Fall Ritus und Rede zu unterscheiden, ist künstlich und verleitet zu falschen Alternativen. Selbst wenn sie zu lange dauern und alle anderen Kommunikationsweisen übertönen, gehören Ritus und Rede(n) zusammen. Nachdem die „Wort Gottes“-Theologie stärker die Differenz hervorhob und zuerst gegen den *Kult* ins Feld zog, war nach der anthropologischen Wende das Ritual angesagt. Domay und Nitschke fühlten sich aber bereits 1984 verpflichtet, vor dem neuen Ungleichgewicht zu warnen:

„Für Protestanten mag das Beerdigungsritual etwas Befremdliches sein und bleiben. Das hat seine Richtigkeit. Die Predigt steht in Gefahr, vom Ritual überwuchert zu werden. Dessen muss sich der Prediger bewusst bleiben. Er hat zu verhindern, dass sein Reden ins Formelhafte, ins Nichtssagende abgeleitet. Wenn das geschieht, enttäuscht er die Trauergemeinde. Denn sie wartet auf ein persönliches lebendiges Wort, das tröstet. Das leistet das Beerdigungsritual nicht.“¹

¹ *Trauernden Predigen*, in: *Gottesdienstpraxis. Serie B. Arbeitshilfen für die Gottesdienste zu den Festzeiten, für Kasualien und besondere Anlässe*, Erhard Domay und Horst Nitschke (Hg.), (Gütersloh: 1984), 135.

Wer wollte widersprechen? Die Warnung vor rituellen Überwucherungen verzerrt aber die produktive Spannung von Ritual und Rede in eine falsche Alternative. Man könnte mit derselben Emphase auch vor dem Gerede am Grab warnen!² Wenn die Liturgin gegen das Ritual redet, redet sie an den Menschen vorbei und über ihre Köpfe hinweg. Die Spannungsmomente zwischen einzelnen liturgischen Handlungsvollzügen lassen sich eben nicht auf den Gegensatz von Kerygma und Liturgie reduzieren.

Dass heute weniger in diesen Gegensätzen gedacht wird, hat sicher auch mit Einsichten und Ansätzen zu tun, die der Diskussion seit Anfang der 1990er Jahre neue Impulse verliehen.³ Schon Werner Jetter hat die theologische Dichotomie von Predigt und Gottesdienst mit Hilfe der Symbol- und Ritualtheorie kritisiert.⁴ Den engen Horizont der auf einer idealen Verständigung ausgerichteten gottesdienstlichen Kommunikation erweiterten die ästhetisch orientierten religionsphänomenologisch-mystagogischen und phänomenologisch-hermeneutischen Ansätze. Gottesdienste haben Atmosphären. Sie schaffen Gefühlsräume, in denen sich Bedeutungen wandeln.⁵

Auch in der Homiletik wurde das kommunikationstheoretische Predigtmodell, das in den 1980er Jahren noch dominierte, zunehmend hinterfragt. Semiotische, rhetorische und dramaturgische Gottesdienstmodelle lassen Synergien zwischen den Zeichenhandlungen besser erkennen. Die Predigt ist eine Inszenierung des Evangeliums mit rhetorischen Mitteln, die Deutungsräume aufschließt und ins Bild setzt. Sie unterstützt die Funktion des Rituals. Der falsche Gegensatz von Wort und Handlung wird also dadurch entschärft, dass der Zusammenhang von Worthandlung und erschlossenem Deutungsraum schärfer gesehen in den Blick kommt.⁶ Die Lösung von Wagner-Rau, *in* und nicht *über* Hoffnung zu reden,

² Vgl. Henning Luther, *Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns*, in: ZThK 88 (1991), 407–426, 408–410.

³ Das gilt auch für die Seelsorgelehre. In der Pastoralpsychologie (vgl. dazu Joachim Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie* [Göttingen: 1985], 101–105) wie in der systemischen Seelsorge (Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis* [Stuttgart: 2002], 189–191) wird das therapeutische Potential der Ritualisierung *nicht* im Gegensatz zur Kommunikation des Evangeliums gesehen.

⁴ Werner Jetter, *Symbol und Ritual* (Göttingen: 1978).

⁵ Für die weitere Diskussion war wegweisend Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben* (München: 1991).

⁶ Vgl. dazu Karl-Heinrich Bieritz, *Anthropologische Grundlegung*, in: *Handbuch der Liturgik*, Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Michael Meyer-Blanck (Hg.), (Göttingen: 2003), 95–128. Zur Bedeutung von Ritual, Kasus und Kerygma für die Bestattungspredigt siehe Christoph Stebler, *Die drei Dimensionen der Bestattungspredigt. Theologie, Biographie und Trauergemeinde* (Zürich: 2006), 21–30.

ist ein Kernsatz der dramaturgischen Homiletik, die das Wort *als* Handlung versteht.⁷

1.2 Verhältnis der rituellen und rhetorischen Kommunikation

Wenn in diesem Beitrag das *Verhältnis der rituellen und rhetorischen Kommunikation* thematisiert wird, sollen keine alten Grabenkämpfe ausgefochten werden. Es geht vielmehr darum, die Gründe, Hintergründe und Abgründe der typisch protestantischen Vorliebe für die Rede im Bestattungsritus auszuloten. Das soll zuerst auf dem Hintergrund der existentiellen Erfahrung des Todes (1) und in einem zweiten Schritt durch einen diachronen Vergleich der Zürcher Ritenpraxis erhellt werden (2). In einem weiteren Schritt geht es darum, eine *Station* der Bestattung näher in den Blick zu nehmen: den eigentlichen Grabritus. Ich verstehe diesen als Sequenz einer Gesamtliturgie und Höhepunkt einer Dramaturgie, die ich hier mit dem Kunstwort *Funeral* bedenke (3).⁸

Emotional ist der Grabritus vermutlich der Tiefpunkt des Funerals. Wenn der Sarg versenkt wird oder die Urne im Erdloch verschwindet, wird anschaulich, was passiert ist. Was sagt ein evangelischer Pfarrer in dieser Phase des Rituals? Mit wem und zu wem spricht er oder sie? Was tut sie und was unterlässt er? Wir schauen auf Teilsequenzen dieser Handlung und engen den Fokus noch einmal ein. Von ganz besonderem Interesse ist der Abschluss des Grabritus. Im Valetsetzen kommt ein Wunsch zur Sprache, den auszusprechen sich die Evangelischen lange nicht getraut haben. Die Pfarrerin spricht mit der Toten, verabschiedet sie und befiehlt sie Gott an.

Schließlich versuche ich mit einem Seitenblick auf die Bestattungshomiletik eine theologische Interpretation der Handlungen am Grab. Die elementare Symbolik der Grablegung entwickelt einen eigen(artig)en Sog. Ist die Auferstehung der Inhalt, der die allgemein-religiöse Form christlich macht? Die protestantische Fokussierung auf die Ansprache hat sicher damit zu tun, dass die *Diener des göttlichen Wortes* ihren Auftrag darin sehen, angesichts des Todes das Evangelium vom gekreuzigten Auferstandenen zu verkünden. Ist die Sequenz am Grab der rechte Ort und der richtige Zeitpunkt dafür? (4)

⁷ Martin Nicol, *Einander ins Bild setzten. Damaturgische Homiletik* (Göttingen: 2002).

⁸ Mit dem Kunstwort *Funeral* wird auf den Gesamtbogen verwiesen, der vom Sterbebett bis zum jährlichen Gedenken am Ewigkeitssonntag Riten aneinander reiht.

2 Phasen und Sinnebenen des Funerals

2.1 Vom Einbruch der Todesmacht

Der Tod eines Mitmenschen ist ein *Abbruch* der Beziehung und für Trauernden ein einschneidender *Unterbruch* ihrer lebensweltlichen Routine. Wie kann ein Kollektiv und wie können Individuen die Krise, die der *Einbruch* der Todesmacht in einer Gemeinschaft auslöst, bewältigen? Das ist das Thema des Bestattungsritus, das sich bei den Evangelischen zuerst an die Trauernden richtet.

Wenn man die Serie der Teilriten in den Blick nimmt, die zusammen den Gesamtbogen des Ritus ausmachen, wird evident, dass das Thema der Bewältigung in jeder Sequenz mit eigenen Akzenten umspielt wird. Die Aussegnung auf dem *Sterbebett* ist ein erstes Abschiednehmen. Wird der Tote in einem *Raum* aufgebahrt, bekommen die Trauernden eine Gelegenheit, den Körper als den Leichnam zu sehen, aus dem das Leben entwichen ist und der eingesargt (oder eingeäschert) in seiner künstlichen Hülle, dem *Sarg* oder der Urne, ins Grab versenkt wird. In dieser Sequenz sehen und erleben die Trauernden, wie sich die leibhaftige Präsenz einer Person entzieht und in eine andere Form der Präsenz wechselt. Das Trennungsritual verarbeitet und erarbeitet einen Übergang. In der *Trauerfeier* danach wird der Verstorbene erinnert und lebt in der Erinnerung noch einmal auf. Die Aufgabe der Predigt ist es, den Toten mit seiner Biographie in die Geschichte der christlichen Hoffnung zu hüllen, ihn Gott anzubefehlen und die Angehörigen zu trösten.

Nach der Bestattung geht das Leben für die Trauernden weiter. Das *Leichenmahl* bildet die Brücke zum Leben. Im Alltag verschwinden die Toten allmählich und die Erinnerung an sie verblasst. Am Ewigkeitssonntag ist ein *Gedenktag* und auf dem Friedhof ein *Gedenkort* eingerichtet, um die Lebenden daran zu erinnern, dass sie ihre Toten nicht ganz vergessen.

2.2 Ritual, Ritus und Gottesdienst

Rituale bringen die Dinge, die durch den Einbruch der Todesmacht durcheinander geraten sind, wieder auf die Reihe. Sie dienen dazu, eine Situation begehbar zu machen, die als Abbruch erlebt und als Unterbruch begangen wird. Sie sind Medien für eine strukturierende Gegendynamik, die wie ein Damm wirkt, um die Überflutung der Chaosmächte zu verhindern, aber zugleich einen kontrollierten Abfluss der Emotion zu erlauben. Rituale geben Sicherheit, wenn der Grund ins Wanken geraten ist.

Was in dieser kulturell bestimmten Weise seinen Gang nimmt und seine Ordnung hat, bezeichnen wir allgemein als Ritus. Den Begriff Ritual verwende ich noch allgemeiner als *Funktion* des Ritus, der uns in seiner *kulturell kodierten Gestalt* mehr oder weniger bekannt ist. Was der Ritus bewirkt, ist nicht mit Glaubensgewissheit im Sinne einer *fides quae* zu verwechseln, sondern ist als graduelles, im Übergang zur Lebensvergewisserung begriffenes Vertrauen im Sinne einer *fides qua* zu verstehen. Was um der Klarheit der Gedanken willen unterschieden wird, ist aufgrund der Ambivalenz der Gefühle im Erleben nicht zu trennen.

Worte und Gesten des Ritus wirken nicht *ex opere operato*, sondern zusammen mit dem Verständnis der Beteiligten, die durch die symbolische Kommunikation in die ‚richtigen‘ Bahnen gelenkt werden. Das heißt auch, dass produktions- und rezeptionsästhetisch dem Ritus Grenzen gesetzt sind. Menschen, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben, werden bei der Anrufung Gottes ein Zitat hören, aber keine Lebensmacht konnotieren, die den Tod überwindet. Insofern ist alles, was der Ritus sendet, an das Interpretationsvermögen der Zeichenempfänger gebunden und eben darum *Symbol*. Darum müssen die Sinnebenen, die im Zeichenprozess des Grabritus codiert und decodiert werden, unterschieden werden.

Wenn wir sagen, dass der Ritus über sich hinaus auf Gott verweist, kommt ein Drittes mit ins Spiel, das als ein sich selbst mitteilendes Wesen im Verkehr zwischen Liturg und Gemeinde vorgestellt wird. *Symbolische Kommunikation im christlichen Ritus ist gottesdienstförmig*. Gott wird angerufen und nicht das Ritual. Denn wir richten nicht Gebete an Gott, sondern richten uns an Gott in unseren Gebeten (E. Benyoëtz). In Paul Gerhardts „Befiehl Du Deine Wege“ heißt es:

„Der Wolken, Luft und Winden / gibt Wege, Lauf und Bahn, / der wird auch Wege finden, / da dein Fuß gehen kann.“⁹

Die Wegmetaphorik weist auf den Prozess hin, der durch den Ritus in Gang gesetzt wird. Die Struktur der Sequenzen gibt den *äußeren Rahmen* vor und sorgt für Begehbarkeit, damit im *Innern* eine geistlich in Gang gebrachte Wegfindung geschehen kann. Diese Wirkung vermittelt sich symbolisch, weil sie nicht mechanisch, sondern kontingenterweise erfolgt. Sie steht nicht in der Verfügungsmacht des Rituals und ist Vertrauenssache. Gerhardts Lied mündet darum mit der schon eingangs zitierten „Mach End, o Herr, mach Ende“-Strophe in die zuversichtliche Bitte:

9 EG 361,1.

„Und laß bis in den Tod / uns allzeit deiner Pflege / und Treu empfohlen sein, / so gehen unsre Wege / gewiß zum Himmel ein.“¹⁰

Die Singenden erbitten vertrauensvoll die *Vereinigung* der menschlichen Wege in die göttliche Bahn.

2.3 Überleitung in Thesenform

Die Wegmetaphorik ist grundlegend für eine theologische Deutung des Ritus und der Funktion der Rede. Ich komme am Schluss noch einmal darauf zurück. An dieser Stelle soll ein Zwischenfazit stehen, das die ersten Überlegungen zusammenfasst und den kulturellen Kontext der Frage nach dem Grabritus mit einblendet.

- Die Wegmetapher ist ein Schlüssel, um das Funeral zu verstehen. Es geht um den *Lebensweg*, der beim Toten zu Ende gegangen ist und bei den Trauernden irgendwie weitergeht.
- Der Weg steht auch für einen *inneren Prozess*, der in diesem Übergang geschieht und für die Schritte, die in der Begehung gegangen werden. Was für den Toten der Jordan ist, wird für den Trauernden zum Jabbok.
- Sterben, Tod und Trauer sind anthropologische Grundphänomene. Der Einbruch der Todesmacht in den Alltag wirbelt Gefühle auf, die durch das Ritual in einen kontrollierten Fluss gebracht werden. Die Grundform dieser Bewältigung kann als *Übergangritus*, wie er klassisch von van Gennep formuliert und von Victor Turner weiter differenziert wurde, begriffen werden.
- Wenn auch gewisse Vorbehalte gegenüber Stufen- und Phasen-Theorien rund ums Sterben und Trauern erhoben wurden, behält die Einsicht, dass sich eine Analogie zwischen dem seelischen Erleben und dem rituellen Erfahren ausmachen lässt, ihre Berechtigung und heuristische Valenz.
- Ritualtheorien vermitteln eine Art transkulturelle Rahmentheorie, die Familienähnliches im Vergleich der individuellen und kollektiven Bestattungskulturen anschaulich machen, aber auch kulturelle Differenzen erkennen lassen.
- Wer sich dem Feld empirisch nähert, kommt schnell zur wenig überraschenden Erkenntnis, dass Sterben, Trauern und Bestatten dem kulturellen Wandel unterworfen sind. Zum Einbruch, der *alle* einmal trifft und prinzipiell ähnliche Muster hervorbringt, kommen der Umbruch und Abbruch der

10 EG 361,12.

Traditionen hinzu, die symbolische Wiedererkennung usurpieren, den Ritus fragmentieren und seine Formen pluralisieren können.

- Das gilt auch für die Leitvorstellung des christlichen Ritus. Vorstellungen davon, wie Vertrauen und Trost erfahren werden, haben sich individualisiert – zum Teil auch pulverisiert. Ich konzentriere mich auf die Bestattungspraxis der Kirche und rede darum von Riten. Die rituelle Gestalt, die den Weg des Glaubens szenisch und gestisch begehbar macht, ist zwar noch als kirchlich, christlich, reformiert oder katholisch erkennbar: aber der Wandel der Bedeutung ist auch hier ein Thema.

3 De ritibus Tigurinis

3.1 „Da werfe man die toten hin wie toten hund“

Riten wandeln sich. Deutlicher und fassbarer wird dies durch einen diachronen Vergleich. Schauen wir uns die Bestattung der Toten an, wie sie sich in Zürich nach der Reformation eingebürgert hat.

In der Zürcher Kirchenordnung von 1535 ist dem Gedächtnis der Toten ein Abschnitt gewidmet. Schon in der Einleitung wird dem christlichen Leser erklärt, dass man in Zürich die Toten *respektvoll* behandelt.

„Hie hast du, christenlich läser, die kilchenordnung, wie sy etlicher stucken halben, die imm anfang diß buechclins verzeichnet sind, Zürich nach vermög der geschrift wol und christlich gebrucht wird. Daruß du wol vernemmen wirst, wie one grund der warheyt von bemelter kilch usßgäben wirt, sy verachte die heyligen sacrament, alles läsen, bätten und fürbitten. Da sye kein ordnung, kein zucht, kein heylig ampt mee, kein gottsdienst. Da werffe man die totden hin wie die totden hund.“¹¹

Die Kirchenordnung reagiert auf den Vorwurf, dass man es in Zürich an religiöser Sorgfalt mangeln lasse und die Toten wie tote Hunde verscharrt. Offensichtlich trifft dieser Vorwurf die Zürcher hart. Es kommt Erich Frieds sarkastischer Spruch vom Hund, „der stirbt und der weiß, daß er stirbt wie ein *Hund*“ in den Sinn. Wo kein Gottesdienst mehr ist, bleibt nur der Hund, der sagen kann, dass er weiß, dass er stirbt wie ein *Hund* und deshalb – aufgrund dieses Wissens – sich als ein *Mensch* empfindet.

¹¹ *Christentlich ordnung und brüch der kilchen Zürich* (1535), Walter Köhler (Hg.), in: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Bd. 4 (Leipzig: 1927), 695, 16–23.

Woher kommt der Vorwurf der menschenverachtenden Bestattungspraxis? Tatsächlich hat sich der neue Glaube vom zeremoniellen System rund um den Tod vehement verabschiedet und einen Abbau der darauf basierenden religiösen Industrie gefordert. Die neue Praxis brachte eine Umlagerung der Sorge um die Toten zur Seelsorge für die Trauernden. Das ist ein Topos, der in der evangelischen Literatur immer wieder begegnet. Zum Vergleich eine Apologie des Justus Jonas aus der Halleschen Kirchenordnung:

„Darum sollen die Christen ihre abgestorbenen Mitglieder nicht als verstorbene Bestien unachtsam hinschlenkern, sondern als Erben des Himmelreiches ehrlich und ordentlich, so viel es sein mag zum Begräbnis bestätigen, nicht solcher Meinung, als sollte der Lebendigen Dienst den Abgestorbenen in diesem Fall zur Erlösung nützlich und dienstlich sein, sondern dass hiermit die, so noch leben und mit der Leiche gehen, ihr christlich Mitleiden erzeigen und dabei der Auferstehung in unserem Herrn erinnert und im Glauben gestärkt werden.“¹²

Die Botschaft ist eindeutig. Die Lebenden können den Toten keinen Dienst erweisen, weil sie keinen Einfluss auf deren postmortales Geschick haben. Hingegen erziehen und ermahnen die Toten die Lebenden, ihrem Glauben treu zu bleiben.

3.2 Abkündigung und Abdankung

Interessant ist in diesem Zusammenhang die sogenannte „Abkündigung“. Gemeint ist damit das *memento mori* im Anschluss an die Predigt, die als ursprünglicher Kern der späteren Trauerfeier gelten kann. Denn die kirchliche Bestattung gab es noch nicht. Der Trauerzug und der Gang zum Friedhof war Sache der Zünfte. Die Abkündigung hingegen war durch die Liturgie dem Geistlichen aufgegeben. Sie diente der Ermahnung der Gemeinde. Im betreffenden Abschnitt der Zürcher Kirchenordnung heißt es dazu:

„Sidmals den menschen nüt mer sin selbs ermanet dann der tod, so ist guot, das man die vor uns offne, di uß unser gmeynd in warem, christenem glauben verscheiden sind, damit wir uns all weg rüstind und nach der warnung des herren zuo aller zyt wachind. [...] Hie lassennd uns gott loben und dancken, das er dise unsere mitbrueder und -schwöstem in waarem glauben und hoffnung uß disem ellend genommen, alles jamers und arbeyt entladen und in ewige fröud gesetzt hat. Damit bittend ouch gott, dass er uns verlych, unser

12 Zit. nach Georg Rietschel/Paul Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, Bd. 2 (Göttingen: 1952), 765.

läben also ze fueren, das ouch wir in warem glouben und siner gnad uß disem jamertal in die ewigen gsellschaft siner ußerwelten gefuert werdind! Amen!“¹³

Hier wird der Tod explizit als großer (un)heimlicher Erzieher bezeichnet und das Gedächtnis der Toten, die im Glauben gestorben sind, zur Warnung und Ermunterung funktionalisiert.

Das *memento mori* ist aber gleichwohl im größeren Zusammenhang des Funerals zu sehen. In seinem Bändchen über die Zürcher Riten berichtete Ludwig Lavater (1527–1586), der Schwiegersohn des *Antistes* Heinrich Bullinger, wie man es in Zürich diesbezüglich gehalten hat:

„Die Leichen der Verstorbenen wirft die Zürcher Kirche nicht weg, wie man es mit toten Eseln macht, sondern man hüllt sie in ein Tuch und legt sie auf eine Bahre. Darauf wird der Hinschied eines jeden den Zünftern angezeigt [...]. Diese kommen zur festgesetzten Stunde ins Haus des Verstorbenen und bezeugen den Kindern, Verwandten und Verschwägerten ihr Beileid. Auch die Nachbarn und andere Bürger erscheinen.“¹⁴

Der Leichenzug auf den Friedhof ordnete sich nach dem Angehörigenkreis des Toten und war zugleich ein Spiegelbild der gesellschaftlichen Ordnung. Dem Toten folgen die Kinder, die Verwandten, Freunde und Männer jeden Standes, darauf die Frauen „in großer Bescheidenheit“.

Bemerkenswert ist der öffentliche Charakter. Das Totengeleit ist ein gesellschaftlicher Akt. Die Gemeinschaft der Lebenden nimmt Anteil und verabschiedet einen der Ihren auf dem letzten Gang. Auf dem Friedhof gibt es keine Feier, sondern lediglich eine Abdankung, die von einem weltlichen Zunftmeister stellvertretend für die Verwandten des Toten gehalten wird.¹⁵

„Auf dem Friedhof angelangt, werden keine Grab- oder Lobreden gehalten, sondern der Zunftmeister dankt in kurzen Worten allen im Namen der Verwandten für das ehrenvolle Leichengeleit [...]. Nachher geht man in die Kirche, wo die Teilnehmer des Leichengeleites ein stilles Gebet verrichten, und zwar nicht für den Verstorbenen, sondern für seine Familie.“¹⁶

¹³ *Christenlich Ordnung*, Anm. 11, 686,33–687,11.

¹⁴ Ludwig Lavater, *Die Gebräuche der Zürcher Kirche (1559)*, übers. von Gottfried Albert Keller (Zürich: 1987), 113–115.

¹⁵ In der Schweiz hat sich die Bezeichnung der Abdankung für die Bestattung bis heute gehalten.

¹⁶ Lavater, Anm. 14, 115.

Das schon erwähnte Totengedächtnis fand am folgenden Sonntag statt und bildete den Abschluss verschiedener Teilriten, die insgesamt keineswegs als redselig bezeichnet werden können!¹⁷

3.3 Die Entwicklung bis ins 20. Jahrhundert

Was wir anhand der historischen Quellen sehen, ist die ursprünglich integrale Gestalt der eingangs erwähnten Ritensequenz. Das überlieferte Funeral verbindet eine Vielzahl von Stationen zu einer Art Dramaturgie, die öffentliche Leidsbekundung ermöglicht. Schon die Aufbahrung des Toten auf dem Totenbett und erst recht die Prozession durch die Straßen zum Friedhof sind öffentliche Handlungen. Der Ortswechsel vom Haus zur Allmende des Gottesackers hat symbolische Bedeutung.

Aus der Schilderung wird deutlich, dass in Zürich das Begräbnis eine Angelegenheit der weltlichen Obrigkeit war. Weder kannte man eine spezielle Begräbnisliturgie noch war es üblich, dass gepredigt wurde. Auf dem Land kam es vor, dass der Pfarrer oder häufiger ein Lehrer die *Abdankungsrede* hielt. Auch die Leichenträger selber hielten gelegentlich Abdankungen ohne Anwesenheit eines Pfarrers. Im 18. Jahrhundert mussten dann freilich – wegen Exzessen – immer wieder persönliche Angaben und Lobreden auf den Verstorbenen verboten werden.¹⁸ Zum Ritus gehörte selbstverständlich auch das Leidmahl, der Leichenschmaus oder die Gräbt – das Essen nach der Grablegung, bei dem alle eingeladen waren. Auch die Gräbten arteten zuweilen aus.¹⁹

Es würde nun zu weit führen, den Wandel des Bestattungsritus im Fortgang des 19. und 20. Jahrhunderts zu verfolgen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, hat zuerst in städtischen und später auch in ländlichen Verhältnissen der Öffentlichkeitscharakter der Bestattung sukzessiv abgenommen. Der Verdrängung des Todes aus dem öffentlichen Raum in die teilgeschlossenen Spital- und Heimwelten hatte eine Teilprivatisierung der Trauer zur Folge.

Die öffentliche Trauerfeier in der Kirche (oder in der Friedhofskappelle), wie sie heute gefeiert wird, war eine relativ späte Entwicklung und ist in erster

¹⁷ Eine spezielle Erwähnung verdient das alte Zürcher Begräbnisgebet. Vgl. dazu Alfred Ehrensperger, *Das alte Zürcher Begräbnisgebet in seiner geschichtlichen Entwicklung vom 17. bis ins 20. Jahrhundert*, in: *Zwingliana* 26 (1999), 75–86.

¹⁸ Zum Ganzen vgl. Albert Hauser, *Von den letzten Dingen. Tod, Begräbnis und Friedhöfe in der Schweiz 1700–1990* (Zürich: 1994).

¹⁹ Ebd., 220–226.

Linie als eine Konsequenz des Bevölkerungswachstums zu sehen. Zürich, das bis Anfang des 19. Jahrhunderts eine Kleinstadt von ungefähr zehntausend Einwohnern war, explodierte in wenigen Jahrzehnten zur Großstadt in zehnfacher Größe. Gleichwohl wurde in Zürich wie in Winterthur bis Mitte des 19. Jahrhunderts nur mit einer schlichten Verlesung der Liturgie beerdigt. Noch 1905 ist diese Praxis für mindestens 30 Gemeinden im Kanton bezeugt.²⁰

3.4 Das Gerüst des Funerals

Die kirchlichen Trauerfeiern, wie sie seit hundert Jahren bis heute gefeiert werden, sind im Prinzip Verdichtungen des ursprünglich gestreckten Rituals. Weggefallen ist aus hygienischen Gründen die Aufbahrung und das Totengeleit. Aus der Abdankung und dem Totengedenken wurde die Bestattungspredigt in der Kirche oder in der Friedhofskappelle des Krematoriums. Die Abkündigung hat sich gehalten, ist aber im Gottesdienst auf die Lesung eines Bibelspruchs, die Nennung der Namen des Verstorbenen und ein Orgelspiel – meistens eine Choralintonation – reduziert worden. In den letzten Jahren hat das Totengedächtnis am Ewigkeitssonntag an vielen Orten wieder an Bedeutung gewonnen.

Allen Veränderungen, Verschiebungen, Verstückerungen, Verdichtungen und Verlagerungen zum Trotz, erkennen wir die Grundmuster der alten Dramaturgie des Abschieds noch. Es zeichnet sich freilich eine deutliche Zweiteilung in eine private bzw. halböffentliche und eine öffentliche Phase.

Totenbett [Aussegnung] Bestattungsinstitut [Trauerprozession]	Halböffentlich/privater Teil
Friedhof/Grab Kirchliche Trauerfeier [Grab] Leidmahl Abkündigung Gedenken (Ewigkeitssonntag)	Öffentlicher Teil

²⁰ Ebd., 56, 65–70.

3.5 Konsequenzen für die Agende

Für eine stärkere Wahrnehmung dieser Sequenzen und ihrer Interaktionen, müsste in Bestattungsagenden und Gottesdienstbüchern sensibilisiert werden.²¹ Das *Baukastenprinzip*, das seit rund zehn Jahren meistens vorherrscht, wäre dann durch Überlegungen zu ergänzen, in welchem inneren *dramaturgischen Zusammenhang* das gemeinsame Beten und Singen, das Hören auf die Schrift, der Lebenslauf eines Verstorbenen mit der Predigt des Evangeliums und dem Segen der Trauergemeinde stehen.²² Dem können reine Materialsammlungen nicht gerecht werden.²³

Neuere Bestattungsagenden und Liturgien fordern und erlauben mehr. Die Entstehungsgeschichte der VELKD-Agende ist diesbezüglich bemerkenswert. In den Stellungnahmen zum Vorentwurf wurden nämlich die Grenzen des *strukturellen Agendenkonzepts* – und damit auch der „Baukastenlogik“ – deutlich erkennbar.²⁴ Das Prinzip Grundstruktur mit variabel zu nutzenden Ausformungsvarianten fand wenig Anklang bei den Praktikern. Sie wünschten sich auch beispielhafte Feiern und situationsbezogene Varianten. Dieser Wunsch wurde in der Neubearbeitung der Agende III, die seit 1996 vorliegt, berücksichtigt. In den einführenden Bemerkungen wird eine Art Leitdramaturgie vorgestellt, die als eine ideal gedachte Abfolge liturgischer Vollzüge hilft, die einzelnen Schritte zu verstehen. Der Bestattung geht die Sterbebegleitung, die Totenwache und das Gebet

21 Siehe dazu auch Gerald Kretschmar, *Gegenwärtige Bestattungskultur und die Aufgabe einer evangelischen Profilierung*, in: PTh 102 (2103), 94–105, 101f.

22 Hans H. Krech, *Die Bestattung – Das Ende mitten im Leben gestalten?*, in: LJ 51 (2001), 213–233, 232: „Die gegenwärtige Situation ist so differenziert, dass es heutzutage nicht mehr gelingt, ihr in einer allgemein gültigen Liturgie zu entsprechen. Die Agenden der neuesten Zeit bieten zum Einen eine größere Zahl von Liturgien für je typische Situationen an. Und sie stellen einen immer umfangreicheren Pool von Texten und Bausteinen zur Auswahl zur Verfügung. Sie verlieren damit ihren eigentlichen Charakter als Agenden und erhalten den Charakter von Gottesdienstbüchern mit Agendentteilen und Werkbuchteilen.“ Zum so genannten „Baukastenprinzip“ vgl. *Liturgie*, Bd. V, Bestattung, hg. im Auftrag der Liturgiekonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz (Bern: 2000), 67.

23 *Gottesdienstpraxis Serie B. Arbeitsbuch Kasualien*, Erhard Domay (Hg.), (Gütersloh: 1995). Auf der Linie einer solchen „Bausteinlogik“ lag beispielsweise das Arbeitsbuch *Kasualien der Gottesdienstpraxis Serie B*, das zur Gestaltung der Beerdigung eine Reihe von Themen und Symbolen vorschlägt.

24 *Die kirchliche Bestattung* (Reihe Gottesdienst 16), (Hannover: 1987).

im Trauerhaus voraus, so dass die ganze Bestattung im Dreischritt Trauerhaus, Kirche und Grab als Ganzes pastoral, liturgisch und seelsorglich begleitet wird.²⁵

In der deutschen „Reformierten Liturgie“²⁶ kommt dieselbe Dreiteilung vor: die Andacht im Sterbe-, Trauerhaus oder Spital, der eigentliche Trauergottesdienst und die Handlung am Grab. Es ist ein ausdrückliches Anliegen der Reformierten Liturgie, auf die Situation einzugehen:

„Das kirchliche Handeln anlässlich eines Trauerfalls muss sorgfältig in die jeweilige vorhandene ‚Trauerkultur‘ eingepasst werden, wenn es die Menschen und ihre Lebenssituation nicht verfehlen will.“²⁷

Die kirchliche Trauerfeier wird als Übergang oder *Zwischenstation* zwischen Sterben und Gestorbensein verstanden. Deshalb wird auf eine Einsenkung des Sarges in Anwesenheit der Gemeinde Wert gelegt. „Wo es Sitte ist“, soll der dreimalige Erdwurf vollzogen werden.²⁸

Im Band „Bestattung“ der Liturgie, die von der Liturgiekommission der Deutschschweizer Reformierten herausgegeben worden ist, wird die Abfolge der Schritte weniger strikt gesehen. Je nach Region und Sitte beginnt die Bestattung am Grab mit der Urnenbeisetzung oder der Beerdigung.²⁹ Die Bestattungsformel, die Ansprache und der Segen haben dann die Funktion, verbal und symbolisch das endgültige Gestorbensein des Toten auszudrücken. Die Trauerfeier folgt dem Begräbnis, und hilft den Abschied zu vollziehen, indem die Trauernden getröstet, für einen neuen Lebensabschnitt gerüstet und von Gott gesegnet werden. In der deutschschweizerischen Liturgie wird die Bestattung denn auch konsequent

25 VELKD (Hg.), *Agende für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden*, Bd. 3/5: Die Bestattung, Neubearbeitete Auflage (Hannover: 1996), 40–62.

26 *Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, im Auftr. des Moderaments des Reformierten Bundes erarb. und Peter Bukowski (Hg.), (Wuppertal: 1999).

27 Ebd., 329.

28 Ebd., 330. Der Erdwurf, der vom „Common of Book Prayer“ via Löhes Begräbnisliturgie von 1844 Verbreitung fand, hat sich auch in der katholischen Totenliturgie (*Ordo Exequiarum des Rituale Romanum*, Città del Vaticano 1969, 25, n. 55) eingebürgert. Nach Jürgen Bärsch, *Das Gedächtnis der Verstorbenen – Dienst der Kirche an Toten und Hinterbliebenen. Liturgiethologische und -pastorale Gesichtspunkte zum Totengedenken*, in: *Trauer und Hoffnung feiern*, Konrad Baumgartner (Hg.), (Feiern mit der Bibel 21), (Stuttgart: 2005), 33–53, 48 ist dies eine bemerkenswerte Konvergenz an einer sensiblen Stelle der Feier!

29 Alfred Ehrensperger, *Einführung*, in: *Liturgie*, Bd. V, Bestattung, hg. im Auftrag der Liturgiekonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz (Bern: 2000), 16f.

als Dienst an den Angehörigen in der Fürbitte und in gemeinsamer Besinnung über unsere eigene Vergänglichkeit verstanden. Wichtig ist die Abkündigung am folgenden Sonntag. Die Sitte des *memento mori* ist in Form von Vorschlägen für Gottesdienste zum Ewigkeitssonntag auch in diversen Kirchenordnungen verankert.³⁰ Dass mit der Bestattung nicht nur eine Station, sondern eine liturgische Schrittfolge im Prozess der Trauer initiiert wird, ist grundlegend für die Überlegungen zum *Wegcharakter* der Liturgie im schweizerischen Bestattungsband.³¹ Deshalb kann eine Bestattungsliturgie keine ausgeformte Agenda, sondern nur Bausteine bieten. Der Bausteincharakter ist in dieser Konzeption nicht als Ausdruck einer Verlegenheit zu interpretieren, sondern als Gelegenheit für eine fallgerechte Gestaltung der Bestattung zu begreifen, die im Idealfall unter Einbezug der Trauernden und im Dialog mit dem Kirchenmusiker vorbereitet wird.³²

3.6 Neuere Entwicklungen

3.6.1 Privatisierung und Anonymisierung

Zu den auffälligsten Veränderungen der letzten Jahre gehört indessen die starke Zunahme von *Bestattungen ohne Feier*. In vielen Großstädten ist der so genannte „einfache Abtrag“ der statistische Regelfall geworden.³³ Mitte der 1990er Jahre publizierte das Land Nordrhein-Westfalen eine Statistik, aus der hervorgeht, dass in den großen ost- und westdeutschen Städten ca. 80% der Bestattungen ohne Trauerfeier und anonym ablaufen.³⁴ Christoph Schneider-Harpprecht hält

³⁰ Ebd.

³¹ Die Schrittfolge leitet sich vom Grundgerüst des Predigtgottesdienstes (vgl. RG 150) ab. Anstelle der Anbetung tritt das Gedächtnis des Verstorbenen mit den Elementen Lebenslauf, Lesung, Gebet und Musik.

³² Ebd., 17: „Der Bestattungsgottesdienst ist zu verstehen als Wegstück des Trauerprozesses: Er ist einerseits retrospektiv, anamnetisch, andererseits prospektiv, hilfreich im Blick auf die Gewinnung neuer Lebensperspektiven. Es kann deshalb ein Kriterium für gottesdienstliche Elemente sein, ob sie sinnvoll auf eine dieser beiden Funktionen und auf den Trauerprozess als ganzen bezogen werden können [...] Hilfreich ist dabei der Einbezug der Trauernden in die Gottesdienstvorbereitung.“

³³ Vgl. dazu Birgit Janetzky, *Stille Beisetzungen trösten nicht. Die Notwendigkeit nichtkirchlicher Trauerfeiern*, in: BiLi 74 (2001), 166–174.

³⁴ Mit dem typischen Nord-Süd-Gefälle: In München sind es nur 40%. Die Zahlen werden zitiert aus Christoph Schneider-Harpprecht, *Die kirchliche Bestattung angesichts einer neuen Kultur im Umgang mit Tod und Trauer*, in: JLH 40 (2001), 27–44, 28.

die markante Zunahme der anonymen Bestattungen für eine der großen pastoralen Herausforderungen der Gegenwart, wenn er konstatiert, dass sich im zeitgenössischen Verzicht auf das Ritual die moderne Tendenz zur *Individualisierung* und *Rationalisierung* manifestiere. Sie habe aus soziologischer Sicht auch dazu geführt, dass die Sterbenden seit dem letzten Jahrhundert in Hospitälern isoliert und die Toten sehr schnell aus dem Bereich der Lebenden exkommuniziert wurden.³⁵

Es fragt sich allerdings, ob in diesem Zusammenhang die Rede von „Individualisierung“ nicht missverständlich ist. Der Hamburger Sozial- und Kulturhistoriker Norbert Fischer hält dem entgegen, dass wir mit der anonymen Beisetzung „die Anfänge einer neuartigen, ganz anderen Erinnerungskultur“ erleben (siehe 3.). „Sie läutet den Abschied von den individuellen Grabmälern ein [...], einen Abschied aber auch von Friedhöfen, wie wir sie bisher kannten.“³⁶ Die Privatisierung und Anonymisierung der Bestattung wird kontrastiert von einem bunten Angebot ritueller Alternativen. Schneider-Harpprecht nennt die Hospizbewegung, die AIDS-Selbsthilfegruppen, die Bestattungsunternehmen und die Psychotherapeuten die vier Protagonisten dieser neuen „Szene“.³⁷ Das kirchliche Ritual werde von Menschen, die nach Alternativen suchen, als einengend und zu starr erlebt. So überrasche es wenig, dass der in diesen Kreisen propagierte selbstbestimmte Zugang zu Tod und Trauer oft *kirchenkritische* Züge habe. Ein Ritual, das in erster Linie die öffentlich bezeugte Trauer kanalisieren, biete zu wenig Raum, private Trauer auszuleben. Victor Turners Unterscheidung zwischen dem Liminalen und Liminoiden, die in der Praktischen Theologie breit rezipiert worden ist, hilft auch im Fall der Bestattung die veränderten rituellen Bedürfnisse zu analysieren.³⁸ Statt auf kollektiv und sozio-strukturell definierten Regeln bauen liminoide Rituale auf individuell gewählte kreative Optionen. Während der Übergangsritus eine Stützgemeinschaft voraussetzt, schafft das private Ritual Gemeinschaft durch „Flow“-Erlebnisse.

Schneider-Harpprecht kommentiert diesen Umbruch und Einbruch der Erlebnisgesellschaft in die Welt der liminalen religiösen Riten kritisch. Im Mittelpunkt stehe das Ich als Manager seiner eigenen Subjektivität, sein subjektives Erlebnis, seine Wahl, sein Geschmack, seine selbstentworfenen Sinnkonstrukte,

35 Ebd., 29.

36 Norbert Fischer, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert* (Köln/Weimar/Wien: 1996), 132.

37 Schneider-Harpprecht, Anm. 34, 32f. Zu ähnlichen Schlüssen kommt auch: *Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod*, Jürgen Bärsch und Beate Kowalski (Hg.), (Stuttgart: 1997), 50.

38 Schneider-Harpprecht, Anm. 34, 36.

sein Bedürfnis nach kreativem Selbstausdruck, seine undogmatische überkonfessionelle Religiosität, die sich aus dem Erlebnis des ‚Berührtwerdens‘ und der ‚Betroffenheit‘ speise, weniger aber aus einem stabilen, kontinuierlichen ‚Vertrauen‘ oder der ‚Gewissheit‘.³⁹ Wir teilen diese kritische Einschätzung. Die Tatsache, dass liminoide Phänomene *neben* und *in* liminalen religiösen Riten vorkommen, lässt die Rede vom kulturellen *Umbruch* im Bereich der Bestattung als angemessen erscheinen, weist aber auch auf die größeren gesamt-kulturellen Zusammenhänge hin, die für die Kasualpraxis insgesamt zutreffen. Ob Taufe, Konfirmation, Trauung oder Bestattung – die Frage ist, wie seelsorglich und liturgisch verantwortlich mit Stilbrüchen umgegangen werden kann. Ein sensibler Bereich ist die Musik.⁴⁰ Wie immer ein Kirchenmusiker oder eine Liturgin auf Wünsche der Hinterbliebenen eingeht, der Feststellung von Schneider-Harpprecht können wohl die meisten zustimmen: „Pfarrerinnen und Pfarrer müssen sich bei der kirchlichen Bestattung auf diese Typik des Erlebens einstellen, auch wenn sie aus theologischen Gründen die damit verbundene Erwartungshaltung weder übernehmen noch bedienen können.“⁴¹

3.6.2 Wiederentdeckung der Aussegnung

Es gibt auch Gegenteilstendenzen.⁴² Ein Abschied erfolgt in der Regel im Alters- oder Pflegeheim, seltener im Krankenhaus oder in den Räumen des Bestattungsunternehmens oder der Kirchengemeinde. Nur selten wird der Leichnam nach Hause zurückgebracht, damit Angehörige, Freunde und Nachbarn in vertrauter Umgebung von ihm Abschied nehmen können. 1999 ermunterte Ernst Nestele als einer der Ersten in seiner Untersuchung zu den seelsorgerlichen Aspekten der Aussegnung die Kirchen, sich verstärkt um ihre Wiedereinführung zu bemühen.⁴³ Gegen

39 Ebd., 37. Schneider-Harpprecht nimmt Bezug auf Wilfried Engemann, *Der ‚moderne‘ Mensch – Abschied von einem Klischee. Fragen zur Problematik der kulturanthropologischen Prämissen Praktischer Theologie und kirchlichen Handelns heute*, in: WzM 48 (1996), 457.

40 Vgl. dazu Ulrike Wagner-Rau, *Kirchenmusik und Kasualien*, in: Gotthard Fermor/Harald Schroeter-Wittke (Hg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik* (Leipzig: 2005), 147–152

41 Schneider-Harpprecht, Anm. 34, 37.

42 Zu den neuen Formen insgesamt vgl. Thomas Klie, *Einleitung – die finale Imposanz des Todes und die Suche nach neuen Formen*, in: Ders. *Performanzen des Todes* (Stuttgart: 2008), 7ff.

43 Ernst Nestele, *Die Aussegnung Verstorbener. Liturgische Feier unter seelsorgerlichem Aspekt* (Stuttgart: 1999). Vgl. auch Karl H. Michel, *Aussegnung. Zwei modellhafte Formulare*, in: ThBeit 32/4 (2001), 214–215.

eine immer stärker werdende gesellschaftliche „Entsorgungsmentalität“ auch im Blick auf die Toten⁴⁴ sei eine anschauliche (liturgische) Gestaltung christlicher Hoffnung – auch als Ergänzung zu der allgemein evangelischen Konzentration auf die Grabrede – unabdingbar. Es ist als bemerkenswerte Entwicklung der letzten Jahre zu werten, dass die *Aussegnung* Verstorbener zunehmend ins Bewusstsein der kirchlichen Öffentlichkeit geraten ist.

Die im Jahre 2000 erschienenen Erwägungen der theologischen Kammer der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck zielen in diese Richtung, wenn sie für eine kirchliche Förderung und „Wiederentdeckung der Kultur des Abschiednehmens von den Toten“ plädieren.⁴⁵ Angehörige sollten zu einem „leiblichen Abschiednehmen“ und der Möglichkeit der Aufbahrung im Hause ermutigt werden. Ein besonderes Votum sprechen die Verfasser für die Wiedergewinnung der Aussegnung im Rahmen einer „integralen Amtshandlung“⁴⁶ aus: „In der kirchlichen Bestattungspraxis sollte die Aussegnung als Angebot auf dem Weg zur Bestattung wiedergewonnen werden. Sie kann, muss aber nicht Sache des Pfarrers sein. Auch Lektoren und Lektorinnen, Kirchenvorstandsmitglieder oder andere geeignete Gemeindeglieder können diesen Dienst tun. Dies bedürfte aber einer besonderen Hinführung und Vorbereitung.“⁴⁷ Eine wertvolle praktische Voraussetzung für die Durchführung einer Aussegnung durch „geeignete Gemeindeglieder“ oder Angehörige hat die Evangelische Kirche Mitte der 90er Jahre mit der Herausgabe ihres neuen Gesangbuches geschaffen. In den Regionalteilen der Gesangbücher von Bayern/Thüringen (EG BT 835), Mecklenburg (EG M 835) und Rheinland/Westfalen/Lippe (EG RWL 851) finden sich Liturgien zur „Aussegnung aus dem Trauerhaus“.⁴⁸

3.6.3 Abschiedsraum

Nicht nur einer angemessenen liturgischen Gestaltung eines Abschieds vom Verstorbenen vor der Bestattung wurde in den letzten Jahren erhöhte Aufmerk-

⁴⁴ Vgl. C. Grotepaß, *Eintüten und weg damit. Von den Schwierigkeiten, mit Toten menschlich umzugehen*, in: LM 11 (1995), 10f.

⁴⁵ *Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Theologische Erwägungen zum Umgang mit den Toten und zur Gestaltung der kirchlichen Bestattung*, Herbert Kemler und Klaus Röhring (Hg.), (Kassel: 2000), 92.

⁴⁶ Ebd., 96.

⁴⁷ Ebd., 92.

⁴⁸ Im reformierten Gesangbuch der Schweiz (1998) ist der Valetsegen zu finden (RG 771), vgl. unten Kap. 4.2.

samkeit gewidmet, sondern auch der *Raum* für diesen Abschied ist ins Blickfeld geraten. Dabei wurde erkannt, dass die Gestaltung von Räumen, in denen Menschen mit dem Tod oder mit einem Toten zu tun haben, eine nicht zu unterschätzende poimenische Dimension hat.

Es gehört inzwischen zur Grundausstattung fast jedes größeren Bestattungsunternehmens, dass es neben einer Aufbahrung in der Friedhofskapelle die Möglichkeit der Aufbahrung in einem eigenen sog. „Abschiedsraum“ bietet.⁴⁹ Bis vor wenigen Jahren gab es das Angebot dieser besonderen Räume noch nicht. Der Abschied von den Toten musste oftmals in Räumen vollzogen werden, die eher „Garagen, aus denen man am liebsten sofort wieder herauslaufen möchte“⁵⁰ ähnelten. Mangels geeigneter Räume wurden Tote eher in „Abschieberäume“ statt in Abschiedsräume gebracht: „Ein schmaler, kalter, zellenartiger Raum ohne Tageslicht, die Wände bis unter die Decke gefliest, rechts und links vom Sarg ein künstlicher Lorbeerbaum. Ein Abschiedsraum – rein funktional, effizient zu reinigen mit einem Hochdruckreiniger, aber von der Ausstrahlung her abweisend, kalt, auf keinen Fall tröstlich. [...] Derartige Räumlichkeiten finden sich nicht nur auf manchen Friedhöfen, sondern auch in Krankenhäusern und Pflegeheimen. Manchmal ist dort auch einfach eine Ecke mit einem Plastikvorhang abgetrennt, auf der anderen Seite des Vorhangs lagert die schmutzige Wäsche.“⁵¹

Dass die praktische Theologie dem Kirchenraum und seiner Gestaltung seit einigen Jahren mehr Aufmerksamkeit widmet,⁵² fand auch einen Niederschlag im Nachdenken über die Gestaltung von Abschiedsräumen. 2003 fand auf Anregung des Kunstbeauftragten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern ein Symposium zum Thema „Krankenhauskapellen und Abschiedsräume“ statt, zu dem sich knapp 100

49 Zahlreiche Bilder von solchen Räumen findet man im Internet unter www.images.google.com. Stichworte sind „Abschiedsraum“, „Aufbahrungsraum“ oder „Aussegnungsraum“.

50 So Sabine Holzschuh, *Raum und Trauer. Eine praktisch-theologische Untersuchung zu Abschiedsräumen* (Würzburg: 2006), 11.

51 Patrick Wagner, *Vom „Abschieberaum“ zum Abschiedsraum*, in: *Friedhofskultur* 95/2 (2005), 26.

52 Von den zahlreichen Veröffentlichungen eine chronologische Auswahl: Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben* (München: 1991); *Raum und Ritual*, Rainer Bürgel (Hg.), (Göttingen: 1995); Klemens Richter, *Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraumes für eine lebendige Gemeinde* (Freiburg i.Br.: 1998); Peter Hahnen, *Raum als Chance? Bausteine zu einer Touristen-Pastoral im Vorübergehen*, in: *Bensberger Protokolle*, Nr. 79: *Freizeit und Tourismuspastoral in der Erlebnisgesellschaft* (Bensberg: 1999); Gottfried Adam, *Das neue Stichwort: Kirchenpädagogik*, in: *Amt und Gemeinde* 52/4 (2001), 112–120; Thomas Hirsch-Hüffel, *Gottesdienst verstehen und gestalten* (Göttingen: 2002); Albert Gerhards, *Sinn und Sinnlichkeit sakraler Räume. Kirchenraumpädagogik ist im Kommen*, in: *HerKorr* 60/3 (2006), 149–153; Günter Ebbrecht, *Wie ein Fenster zum Himmel. Kirchen – Orte der Sammlung und des Segens*, in: *Evangelische Aspekte* 16/3 (2006), 43–48.

Architekten, Künstler, Seelsorger und Interessierte versammelten.⁵³ Abschiedsräume – so ein Votum der Tagung – sollten durch ihre Gestaltung den Abschied unterstützen und symbolhaft betonen. Es geht dabei nicht nur um Ästhetik und Zweckmäßigkeit, sondern auch um ein sichtbares Zeichen für das Ende des Lebens.⁵⁴ Wichtigstes Ergebnis des Symposiums war die Feststellung, dass es sich bei der Gestaltung von Abschiedsräumen um ein gesellschaftlich relevantes Thema handelt und eine Studie, die bestehende Kapellen und Abschiedsräume auf ihre theologischen, ästhetischen und funktionalen Aspekte hin untersucht, wünschenswert wäre.

Diese Anregung wurde im Rahmen des Projektes „Trauerforschung und Trauerbegleitung“ vom Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg aufgegriffen. Sabine Holzschuh geht in ihrer 2006 veröffentlichten Untersuchung zu „Raum und Trauer“ von der Fragestellung aus, wie sich räumliche Gegebenheiten in Abschiedsräumen auf die Trauer und den Trauerprozess von Hinterbliebenen auswirken. Als „Abschiedsräume“ gelten Räume, die eigens für eine bewusste und aktive, persönliche Abschiednahme von einem Verstorbenen konzipiert wurden und ausschließlich dafür zur Verfügung stehen. Holzschuh kommt zu dem Ergebnis, dass angemessene räumliche Bedingungen einen guten Abschied vom Verstorbenen fördern. Besonders Räume, die durch eine „sinnstiftende Raumpräsentation“ Leben, Tod und Trauer vom christlichen Existenzgrund her deuten, beeinflussen die Hinterbliebenen positiv bei ihrer Sinnsuche und Lebensdeutung und fördern den Trauerprozess.⁵⁵ Angemessen gestaltete Trauerräume haben aber auch eine „Wirkung“ auf den toten Menschen: Abwertende und lieblose Gestaltung von Räumen (gekachelte Abstellkammer) wertet auch die Toten ab und nimmt ihnen die Würde. Durch ansprechende Raumgestaltung hingegen können Tote geehrt und gewürdigt werden.⁵⁶

53 Vgl. Holzschuh, Anm. 50, 17.

54 Vgl. Rieke Harmsen, *Raum für Trauer und Abschied*, in: Evangelisches Sonntagsblatt für Bayern (20.07.2003).

55 Vgl. Holzschuh, Anm. 50, 102.

56 Ebd., 265.

4 Was geschieht am Grab und was verspricht die Predigt?

4.1 Staub zu Staub

Wenden wir uns wieder der Bestattung zu. Was geschieht am Grab?

Die Sequenz ist in der Regel zeitlich sehr begrenzt. Der Grabritus dauert oft nicht länger als zehn Minuten und wird entweder vor oder nach der Trauerfeier begangen. In der Schweiz gibt es unterschiedliche lokale Traditionen. Oft lässt man den Angehörigen die Wahl. Auch eine um eine Woche zeitlich versetzte Urnenbeisetzung oder Beerdigung ist recht häufig. Dieser kurze Ritus ist von längeren Varianten zu unterscheiden. Bei einer großen Trauergemeinde werden aus pragmatischen Gründen nur die engsten Angehörigen zum Grabritus eingeladen. Wenn die Angehörigen keine öffentliche Trauerfeier wünschen, kann der Grabritus zur Beisetzung im engsten Familienkreis werden.

Konzentrieren wir uns hier auf die einfache Form. In der Taschenausgabe der Liturgie der Deutschschweizer Reformierten ist ein evangelischer Grabritus abgedruckt. Er soll zur Trauerfeier einleiten und überleiten:

Trinitarischer Gruss
 Trostwort: Joh 16,33
 Ansprache mit Psalm 90
 Versenken des Sarges/Urne
 Spruch: Erde zu Erde
 Stille
 Hoffnungswort aus der Bibel: Röm 8,38
 Fürbitte für die Trauernden
 Anbefehlen des Toten
 [Valetsegen für den Toten]
 Unser Vater
 Gang zur Kirche

Der unspektakuläre und schlichte Ritus hat zum Kern eine *funktionale Handlung*, die nicht symbolisch ist. Man muss die Toten vergraben, aber man „schlenkert sie nicht unachtsam hin“. Die *symbolische Handlung* ist die Grablegung: ein Betten zur letzten Ruh, das von Worten begleitet wird, die das Loslassen und Abschiednehmen vom Toten sinnbildlich nachvollziehen. Der aus Genesis übernommene und abgewandelte Spruch „Erde zu Erde“ fand seit dem 19. Jahrhundert im ganzen nichtkatholischen Bereich weite Verbreitung. Er ist (vermutlich) der Bestattungsformel aus dem anglikanischen „Book of Common Prayer“ entnommen – nota-

bene einer Ritensammlung, die von der reformierten Theologie aus Zürich stark beeinflusst war. Die Formel taucht 1844 auch in Wilhelm Löhes Agende auf:

„Nachdem es dem allmächtigen Gott gefallen hat, die Seele unseres lieben Bruders zu sich zu nehmen, legen wir seinen Leib in Gottes Acker – Erde zur Erde, Asche zur Asche, Staub zum Staube, in sicherer und gewisser Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben durch unsern Herrn Jesum Christum, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe ...“⁵⁷

Man kann in dieser Formel die *Spannung* im Grabritus gut erkennen. Sie beruht auf dem scharfen augenscheinlichen Kontrast. Es ist evident, wie fragil die Existenz des Menschen ist. Und je nach Fall sind die Angehörigen mit der unheimlichen Macht des Todes so stark konfrontiert, dass sie zu erschüttert sind, um ein Hoffnungswort aus der Bibel aufzunehmen. Bilder wie der „unverwesliche Leib“ können auch einen falschen Klang erzeugen. Aber am Grab ist nicht der Ort und nicht die Zeit, die Dissonanzen rhetorisch zu bearbeiten. Je nach Todesfall ist ein Klagewort, das in ein Gebet mündet, angemessener.

4.2 Valetsegen

Die kleine Feier ums Grab bildet als Sequenz in der Reihe anderer Handlungen das eigentliche Zentrum und Kippmoment der Gesamtdramaturgie. Die zeitliche und örtliche Nähe zur *gottesdienstlichen* Sequenz und die *pastorale Profession* des Ausführenden codieren diesen Ritus konfessionell. Auch und gerade weil am Grab in der Regel nicht gepredigt wird, senden Kleidung (Talar), Artefakte (Bibel) und Gesten (Kreuzschlagen) wichtige Signale. Die sichtbaren Zeichendifferenz ist aber als Ausdruck einer tieferliegenden Orientierungsdifferenz zu interpretieren. Evangelische und katholische Interpretation der Bestattung unterscheiden sich hinsichtlich des pastoralen Fokus. Die protestantische Bestattung ist in erster Linie als *Trauerfeier* konzipiert.⁵⁸ In der katholischen Tradition bildet die *Totmesse* und die damit verbundene *Totenfürsorge* das Vorbild und den Hintergrund.

⁵⁷ Wilhelm Löhe, *Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, IX.: Begräbnis*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Klaus Ganzert, Bd. 7/1 (Hg.), (Neuendettelsau: 1953), 460.

⁵⁸ Vgl. dazu Rietschel/Graff, Anm. 12, 776ff. Eine prägnante Zusammenfassung bietet Ehrensperger, Anm 29, 17: „Für reformierte Christen stellt sich die Frage, ob man überhaupt für Verstorbene beten kann und soll. Calvin lehnte es entschieden ab, Luther hielt es nicht für eine Sünde. Melanchthon sagte: ‚Orationem pro mortuis non prohibemus.‘ Sofern hinter solchem Beten eine Beeinflussung oder ‚Fernsteuerung‘ des Verstorbenen in seiner jenseitigen Welt [...] steckt, müssen wir solche Anstrengungen klar ablehnen.“ In der Deutschweizer Liturgie, 40 wird der Valet-

Gerade bei einer näheren Betrachtung des Grabritus zeigt sich jedoch eine Annäherung der beiden Konfessionen in Gestaltungsfragen. Für eine wachsende Konvergenz sorgten auf katholischer Seite die Impulse der konziliaren Reform und die damit verbundene Öffnung für das Wortgeschehen. Auf evangelischer Seite ist seit der anthropologischen Wende umgekehrt eine größere Offenheit für rituelle und symbolische Kommunikation zu vermerken. Das zeigt sich eindrücklich an einer zunehmenden Beliebtheit des Valetsegens, der freilich nie ganz verschwunden ist. Verwendet wird er aber verbunden mit Handauflegung bezeichnenderweise in der *Sterbeseelsorge*. Vom Straßburger Gesangbuch 1537 an enthalten viele Gesangbücher liturgische Ordnungen, Anweisungen, Lesungen, Gebete und Ermahnungen für die Sterbeseelsorge.

Wird der Segen *am Grab* gesprochen, wendet sich die Liturgin der verstorbenen Person zu und empfiehlt deren Seele Gott. In der schon zitierten Taschenagenda der Reformierten soll die Pfarrperson die Hand über das Grab halten und die Worte sprechen: „Ewige Ruhe gebe ihm/ihr der Herr, und das ewige Licht leuchte ihm/ihr.“ In der neu bearbeiteten Agenda der VELKD wird diese Form der „Totensegnung“ – die so genannte „commendatio animae“⁵⁹ – als hilfreiches Ritual begrüßt. In der Apologie der CA wird mit Verweis auf die Kirchenväter die Fürbitte für die Verstorbenen hingegen bejaht.⁶⁰

Dass diese Form auch Eingang in reformierte Bestattungsliturgien gefunden hat,⁶¹ ist gleichwohl bemerkenswert.⁶² Denn es werfen sich bei der Totensegnung tatsächlich theologische Grundsatzfragen auf, die im Helvetischen Bekenntnis

Segen nur im Zusammenhang der Sterbebegleitung erwähnt und im Reformierten Gesangbuch (RG 771) unter der Rubrik „Beten am Sterbebett“ abgedruckt.

⁵⁹ Vgl. dazu Rainer Volp, *Liturgik*, Bd. 1 (Gütersloh: 1992), 671.

⁶⁰ *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Göttingen: 1986), 375, 46f.

⁶¹ Die Position von Calvin in dieser Frage ist eindeutig negativ. Siehe Bruno Bürki, *Im Herrn entschlafen. Eine historisch pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses* (Heidelberg: 1969), bes. 179–198, 182f. Ebenso die von Bullinger, vgl. *Zweites Helvetisches Bekenntnis*, übers. von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann (Zürich: 1966), 128: „Darüber hinaus gibt es nach unserer Lehre nichts für die Toten zu sorgen.“

⁶² Für Thomas Klie, *An Beerdigungen Religion lernen. Bestattungsagenden und ihre didaktische Relevanz*, in: *IJPT* (2004/8), 212–227, 221f. ist der Valetsegen theologisch brisant und eine Gelegenheit, an Beerdigungen Religion zu lernen. „Eine an liturgischen Formen interessierte Religionspädagogik findet mit dem Valetsegen ein Medium vor, das nicht nur durch seine Kompaktheit besticht, sondern auch in Wortlaut und Vollzugsgestalt den Skopus christlichen Todesumgangs unterrichtlich zu erhellen vermag.“

noch eindeutig negativ beantwortet wurden.⁶³ Und es wird immer kontrovers disputiert. Dezidiert gegen eine direkte Anrede des Toten spricht sich beispielsweise Ulrich Körtner aus.⁶⁴ Andere warnen wie Rolf Schäfer vor einer korrekten Theologie, die die Frage nach dem Verbleib der Toten nicht beantworten kann. Er hält die Ganztodthese verbunden mit der Osterbotschaft für ein intellektualistisches Konstrukt, das den Theologen in der konkreten Bestattungspraxis verstummen lassen muss. Es sei zwar eher problematisch von den Toten als unmittelbar Gegenwärtigen zu sprechen, aber wenn man die Trauernden erreichen wolle, sei das *Gebet für die Toten* ein möglicher Weg, das Gespräch mit ihnen aufzunehmen.⁶⁵

Die Bestattungsagende für die evangelische Kirche Württemberg nimmt dieses *seelsorgliche Anliegen* auf eine sehr behutsame Weise auf.⁶⁶ Sie bietet eine theologische Grundlegung und eine ausgeformte Liturgie des Abschiedssegens. In der Einführung wird diese Neuerung einerseits mit kulturellen Entwicklungen und humanwissenschaftlichen Einsichten begründet. Im Fokus bleiben schließlich doch die Trauernden, wenn es heißt:

„Inzwischen ist in Kirche und Gesellschaft die Bedeutung von Ritualen für die Bewältigung besonderer Lebens- und Krisensituationen zunehmend erkannt worden. Deshalb wird in der Bestattungsagende das Bedürfnis nach ritueller Begleitung auf dem Weg des Abschieds und der Trauer berücksichtigt.“⁶⁷

4.3 Bestattungshomiletische Impulse

Fragen wir nach der Predigt. Wird sie in der rituellen Begleitung subsumiert? Welche Funktion hat sie als Element des ganzen Funerals? Wenn ich, wie eingangs angezeigt, vornehmlich nach dem *Verhältnis von Ritus und Rede* frage, meine ich nicht die binnenliturgische Relation der einzelnen Elemente in der Wortfeier. Im Blick ist vielmehr die Beziehung zwischen der predigtzentrierten

⁶³ *Zweites Helvetisches Bekenntnis*, Anm. 61, 128f.

⁶⁴ So zum Beispiel Ulrich J. Körtner, *Bedenken, dass wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik* (München: 1996), 100ff. und Schneider-Harpprecht, Anm. 34, 41.

⁶⁵ Rolf Schäfer, *Pastoraltheologische Aspekte der Beerdigung*, in: PTh 83 (1994), 199–209, 207f.

⁶⁶ *Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Zweiter Teil: Sakramente und Amtshandlungen*, Teilband 1: Die Bestattung, Evangelischer Oberkirchenrat (Hg.), (Stuttgart: 2000). Vgl. auch den Segen im EG 943.

⁶⁷ *Gottesdienstbuch*, Anm. 66, 10.

evangelischen Trauerfeier und dem Grabritus. Um dieses Verhältnis auszuleuchten, ist es ein kurzer Exkurs zur Bestattungshomiletik nötig.

Historisch betrachtet, speist sich die Bestattungspredigt in Zürich aus zwei Quellen. Die eine ist die Dankrede an die Teilnehmer des Leichenzugs (Abdankung) und die andere das Begräbnisgebet im sonntäglichen Gemeindegottesdienst (Abkündigung). Man kann zwei Adressaten und zwei Ziele unterscheiden, die in der Bestattungspredigt zusammengekommen sind. Es soll so gepredigt werden, dass – mit der Kirchenordnung von Halle gesagt – die Trauernden „der Auferstehung in unserem Herrn erinnert und im Glauben gestärkt werden“,⁶⁸ aber es soll – mit der Zürcher Kirchenordnung gesagt – auch der Tod als Erzieher sein Werk tun, „damit wir uns all weg rüstind und nach der warnung des herren zuo aller zyt wachind“.⁶⁹ In der paränetischen Zuspitzung, als Trost und Ermahnung, wird der Adressatenbezug des ganzen Rituals explizit. Dass sich die Predigt an die Lebenden richtet, hindert den Redenden nicht, die Gemeinde an das Leben des Toten zu erinnern. Wir haben gesehen, wie sich das Totengedenken zum Totengedächtnis gewandelt und allmählich eine neue Form gebildet hat.

Der zentrale Topos der Begräbnishomiletik ist in dieser neuen Form *die Verknüpfung zweier Narrative*. Die Biographie eines Menschen wird so mit der Heilsgeschichte verflochten, dass die Trauergemeinde Trost und Mahnung erfährt oder ein Raum der Klage eröffnet wird. Dies ist vornehmlich eine rhetorische Aufgabe.⁷⁰

Wenn wir die Phasen im funerals Ritus unterscheiden und die „Predigt“ der Grabhandlung mitbedenken, differenziert sich die Wahrnehmung des Sprechakts in der Trauerfeier. Das Ritual am Grab – „Erde zu Erde, Staub zu Staub“ – setzt einen schöpfungstheologischen Akzent. Die Endlichkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens sind Thema, ein Abschied wird begangen. Am Grab ist Zeit für ein Adieu. In dieser Sequenz des Geschehens geht es darum loszulassen. Danach ist Zeit, sich auf ein Wiedersehen auszurichten. Es gibt eine Zeit herauszureißen und es gibt eine Zeit zu pflanzen.

⁶⁸ Zit. nach Rietschel/Graff, Anm. 12, 765.

⁶⁹ *Christenlich ordnung*, Anm. 11, 687,1–3.

⁷⁰ Dazu erhellend und weiterführend Lutz Friedrichs, *Die Bestattungspredigt zwischen Einstimmung und Einspruch*, in: PTh 101 (2012), 408–424.

4.4 Eschatologisch doppeldeutig

Es sind letztlich *zwei* starke Motive, die den Trost ausmachen. Man wünscht dem Toten ewige Ruhe und ewiges Leben. Das ist ziemlich spannungsvoll! Schlafen und Wachen ist nicht dasselbe. Natürlich lässt sich das dogmatisch schön ordnen. Zuerst entschlafen wir, dann werden wir auferweckt – zum Gericht! Gott sei Dank für Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt und von dannen kommen wird, uns zu richten, auf dass wir demaleinst in Ewigkeit mit Gott zusammen sind. Aber kann man sich das merken?

Es ist doch viel zu kompliziert. Und weil man bei der Glaubensgewissheit nie ganz sicher sein kann, ist sie mit Risiken behaftet.⁷¹ Darum kennt die katholische Theologie bis heute eine postmortale Verlängerung der Seelsorge. Und in den neureligiösen Alternativen spielen die Engel und andere Gestalten eine wichtige vermittelnde Rolle.

Wenn die Römisch-Katholiken mit dem Fegefeuer einen eschatologischen Kompromiss anpeilen, der letztlich die Lebenden beruhigen soll, tendieren die Evangelischen zur eschatologischen Kompression, die letztlich doch den Toten zugutekommt. Den problematischen Tendenzen der eschatologischen Kompression wie des Kompromisses kommt man nicht nur mit raffinierteren Modellen bei. Es ist der Tod mit seinen vielen Gesichtern und Geschichten, der einen kreativen Umgang mit dem Hoffnungspotential des Evangeliums verlangt und einmal dazu anstiftet, einen Schlusspunkt zu setzen, wo Endlosschlaufen drohen und ein andermal ein Protestlied anstimmt, weil es auch Gott ganz und gar nicht gefallen hat, dass einer sein Leben zu früh beendet hat.

5 Am Ende doch (k)ein Schlusswort

Wenn wir nach der theologischen Bedeutung der Reden *am Grab* nachfragen, sind diese klar zu unterscheiden von der diskursiven, auf Argumentation hin angelegten Rede im Gottesdienst. Da ist eine begleitende Rede im Rahmen des Ritus, der als Gestus und Sprache zusammenspricht, und dort die elaborierte ausholende Form der Predigt, die das Leben des Verstorbenen mit dem Evangelium verbindet (E. Lange). Was am Grab gesagt wird, kann nicht von dem getrennt werden, was

⁷¹ Das ist das Paradox einer evangelisch akzentuierten Privateschatologie. Man braucht sich die letzten Dingen gar nicht auszumalen und kann sie getrost verschlafen. Es reicht, man weiß, es ist irgendwann Schluss und begnügt sich mit der Gewissheit, dass Gottes Reich kommt. Alles andere wird dazu getan.

getan wird, weil sich Form und Inhalt einer Sprechhandlung nicht ohne Substanzverlust auseinanderdividieren lassen. Der Einspruch des Evangeliums in der Trauerfeier, ist untrennbar verbunden mit der Einstimmung auf die Situation.⁷²

Wenn wir nun das Funeral als Ganzes in den Blick nehmen und nach der Funktion der Sequenzen fragen, korrespondiert der Grabritus mit dem homiletischen Akt in einer sehr differenzierten Weise. Dieses Verhältnis aufzuschlüsseln in hie Erlebnis und da Reflexion, wäre zu simpel. Denn in den elementaren Handlungen am Grab steckt Weisheit und Trost; es sind Gesten, die uns menschlich bleiben lassen.

Das wird meines Erachtens am Beispiel des Valetsegens evident. Er macht etwas *für den Toten*, indem der Tote angesprochen wird. Er macht gleichzeitig etwas *mit dem Toten* zusammen, indem der Liturg sich mittels der Anrede auch an die Lebenden wendet. Er macht insofern etwas *für die Trauernden* und *mit den Trauernden*, als diese sich als Mitbetende gemeinsam an Gott wenden, um ihm den Toten anzubefehlen. Das alles geht mit Interpretationen einher, die in der Sprechhandlung mitlaufen, aber so verflochten, komplex und vielschichtig sind, dass sie im Augenblick der Aufführung nur als Gesamtes erlebt und nicht verstanden werden können.

Eine Entflechtung erfolgt im Nachhinein auch nur aus analytischem Interesse. Es zeigt sich dann deutlich, dass die evangelische Reserve gegenüber der Totenbeschwörung auf einer sehr einseitigen Wahrnehmung dieser Anredeform beruht, eine Einseitigkeit freilich, die das kunstvolle Geflecht der verschiedenen Sprachhandlungen im Ritus zerstört. Das gilt abgeschwächt auch für die evangelische Verteidigung des Valetsegens mit dem Argument, dass damit in erster Linie der Zweck verfolgt wird, dass die Hoffnung der *Lebenden* gestärkt werde – eine kleine *pia fraus* sozusagen. Der Unterschied zur römisch-katholischen Position besteht darin, dass diese den Dienst an den Verstorbenen als solchen begreift und nicht mit der Trostfunktion *begründet*. Sie versteht den Abschiedssegens denn auch stärker als Akt der Kirche, die als *sanctorum communio* die Lebenden und die Toten umschließt.

Nun kommt den unterschiedlichen konfessionellen Akzentuierungen auch ein ökumenischer Tiefensinn zu. Mit den Toten in eine Zwiesprache zu kommen, könnte tatsächlich Geister rufen, die man nicht mehr los wird oder von denen man meinte, man sei sie losgeworden. Ein *Ritus*, der erlaubt, den Toten Gott anzubefehlen, ist aber keine spiritistische Sitzung und hat erst recht nichts mit Magie zu tun. Aber er beschränkt zugleich auch den Anspruch einer Rede, die nur die Trauernden anspricht und den Toten übergeht, indem sie ihn nur bespricht.

72 Friedrichs, Anm. 70, 412f.

So betrachtet, rückt der Ritus das Machtwort der Predigt ins rechte Licht. Auch die Vergegenwärtigung des Verstorbenen in der Bestattungspredigt dient letztlich seiner Verabschiedung, aber mündet mit dem Adieu ins Gebet.

Im Glücksfall lässt der Ritus erleben, was die Predigt verspricht. Die Predigt kann, wie es sich für ein Kunstwerk gehört, sensibel machen für das, was individuell der Fall ist und nur in diesem Fall gesagt sein will. Man muss die Trauer feiern, wie sie fällt. Es ist gut, bleibt darum die Spannung von Exodus und Sabbat erhalten. Wenn man am Grab eines Menschen steht, der keine Chance hatte, die Fülle des Lebens zu erfahren, wünscht man ihm einen Aufbruch. Allen andern sei die Ruhe gegönnt, die sie hienieden nicht gefunden haben. So oder so ist das Wort vom Staub am Ende doch kein Schlusswort. Die Hallesche Kirchenordnung sagt es viel schöner:

„Christus hat durch seine Auferstehung das Begräbnis aller derer, die an ihn glauben, so ehrlich und so herrlich gemacht, dass nicht sein soll eine verderbliche Grube, sondern eine göttliche Schlafkammer, darin man ruhet zu dem ewigen Leben und ein fruchtbarer Gottesacker, darin man vor Gott aufwächst und blühet zu der ewigen Seligkeit.“⁷³

73 Zit. nach Rietschel/Graff, Anm. 12, 765.