
„... laß die Toten ihre Toten begraben“

Überlegungen zu einer zeitgenössischen Begräbnishomiletik*

Wilhelm Gräß

Es ist die Kasualpraxis insgesamt, mit der die Kirche sich immer noch als ziemlich beständiger Faktor religiöser Kultur in der bundesrepublikanischen Gesellschaft erweist. Insbesondere das kirchliche Bestattungswesen dokumentiert nach wie vor – trotz aller auch dort feststellbarer Umbruchserscheinungen – die gesellschaftlich dominante Erwartung an die christliche Religion, daß sie hilft, die uns Menschen eigentümliche, aber immer auch kulturell vermittelte Endlichkeitserfahrung zu verarbeiten.

Sowohl was die Einschätzung des historischen Wandels, der psychosozialen Bedingungen dieser gesellschaftlichen Erwartungslage, als auch was die theologische Beurteilung des ihr entsprechenden kirchlichen Handelns anlangt, ist jedoch nicht erst seit heute eine tiefe Verunsicherung wahrzunehmen¹. Sie hat zuletzt, insbesondere durch die Beobachtung eines veränderten Umgangs mit Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft eine nochmalige Steigerung erfahren². Dies veranlaßt erneut dazu, die Frage, die seinerzeit *Götz Harbsmeier* gestellt hat, erneut aufzuwerfen, die Frage danach, „was wir an den Gräbern sagen“³.

Ich will dies auf dem Hintergrund des provokativen Wortes Jesu an einen seiner Jünger tun: „Folge du mir nach und laß die Toten ihre Toten begraben.“ (Mt 8, 22)

* Gastvortrag an der Ev.-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 12. Mai 1992.

¹ Vgl. *W. Neidhart*, Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis, in: Wort und Gemeinde. FS E. Thurneysen, Zürich 1968, 226 ff; *Y. Spiegel*, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: ThPr 5/1971, 213–231; *M. Josuttis*, Der Vollzug der Beerdigung. Ritual oder Kerygma?, in: *ders.*, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974, 188–206; *T. Stählin*, Die Bestattung, in: *P. C. Bloth u. a. (Hg.)*, Hdb. d. Praktischen Theologie, Bd. 3, Gütersloh 1983, 195–205; *W. Gräß*, Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, in: PTh 76/1987, 21–38.

² Vgl. *H. Albrecht*, Der trivialisierte Tod. Bestattung im nachbürgerlichen Zeitalter, in: ThPr 24/1989, 188–201.

³ *G. Harbsmeier*, Was wir an den Gräbern sagen, in: Glaube und Geschichte. FS F. Gogarten, Gießen 1948, 83–109, wiederabgedruckt in: *ders.*, Anstöße, Theol. Aufsätze aus drei Jahrzehnten, Göttingen 1977, 64–87.

Als Text für eine Begräbnispredigt legt sich dieses Wort Jesu gewiß nicht spontan nahe. Dieses Wort unterbricht die Selbstverständlichkeit eines Tuns, dem die Menschen seit jeher folgen, um uns aufmerken zu lassen auf seinen Sinn. Was tun wir da eigentlich? Und vor allem, können wir in dieser Situation, in der wir mit dem Tod konfrontiert sind, überhaupt noch etwas Sinnvolles tun? Haben wir wenigstens noch etwas zu *sagen*, etwas über die Situation, die stumm macht, Hinausweisendes? Und können wir das, was wir zu sagen haben, dann auch so sagen, daß es als hilfreiches, öffnendes, weiterführendes Wort verstanden werden kann? In der Parallelstelle bei Lk ist der positive Auftrag Jesu an den, der ihm nachfolgen wollte, so hinzugefügt: „Laß die Toten ihre Toten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes.“ (Lk 9, 60) Predigen soll der Jünger Jesu, auch und gerade angesichts der Tatsache, daß sein Vater gestorben ist. Doch wie soll er das können, diese Botschaft vom hereinbrechenden Gottesreich und damit von der Überwindung der irdischen Todesmächte ausrichten? Wie soll er das können, ohne an den von der realen Macht des Todes Betroffenen, damit gerade auch an seiner eigenen Erfahrung vorbeizureden?

Es sind zugleich die Grundfragen der Homiletik, zu denen das Wort Jesu provoziert. Auch trifft es uns heute in einer kirchlich-gesellschaftlichen Lage, in der zunehmend Menschen nach der Predigt des Pfarrers oder der Pfarrerin am Grabe nicht mehr verlangen. Gewiß, die Begräbnispredigt dürfte – wie eingangs gesagt – immer noch diejenige Predigt sein, die die meisten Menschen erreicht, auch dann noch, wenn sie ansonsten den Kontakt zur Kirche und ihrem sonntäglichen Gottesdienst verloren haben. Dennoch, einem neuen, sich auf unterschiedliche Quellen berufenden Überblick der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen entsprechend⁴, werden im Norden der alten Bundesrepublik bei zehn Prozent der Bestattungen die Traueransprachen inzwischen von nicht-kirchlichen Rednern gehalten. In den neuen Bundesländern überwiegt ihr Anteil verständlicherweise noch einmal deutlich. Außerdem nehmen vor allem in den Großstädten die anonymen Bestattungen deutlich zu⁵. Auf geradezu unheimliche Weise scheint hier eine Entwicklung in Gang gekommen, die das Wort Jesu von der Selbstbestattung der Toten in die gesellschaftliche Realität einholt.

⁴ Vgl. den Beitrag von R. Grimm, Beerdigung ohne Pfarrer, in: VELKD-Information 69/1992, 11 f; ebenso H. Albrecht (Anm. 2).

⁵ Auf die Zunahme anonymer Bestattungen geht in soziologischer Analyse und theologischer Reflexion ausführlich ein P.M. Zulehner, Pastoraltheologie, Bd. 3, Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden, Düsseldorf 1990, 29–58.

I. Vier homiletische Feststellungen

1. Nach ihrem homiletisch-*rhetorischen* Sinn will die Predigt nicht als autoritative Anrede, nicht als proklamatorischer, sondern als kommunikativer Akt verstanden sein, ist sie eine „Verständigungsbemühung“⁶. Darauf verweist auch der Wortsinn von ‚homilia‘, womit der freundliche Umgang von Menschen miteinander gemeint ist. So ist denn auch gerade die Beerdigungspredigt eine Predigt, die aus dem seelsorgerlichen Gespräch mit den Trauernden erwächst. Sie will im behutsam einführenden Umgang mit der Situation der vom Trauerfall Betroffenen gestaltet sein.

2. Nach ihrem homiletisch-*theologischen* Sinn ist die Predigt eine an den Auftrag der Kirche gebundene Rede. Ihre Verständigungsbemühung gilt der Darlegung dessen, was der christliche Glaube für das menschliche Leben, sein Selbst- und Weltverständnis bedeutet⁷. Sie ist diese Verständigungsbemühung heute in einer gesellschaftlichen Situation, in der sie von der vorweggegebenen Annahme der Wahrheit des christlichen Glaubensverständnisses nicht ausgehen kann. Gerade die Beerdigungspredigt läßt die Situation des Zweifels und der Skepsis zugleich als die Grundsituation des Glaubens erkennen. Die Predigt am Grabe ist immer hart auf die Grenze gestellt, zwischen der Annahme der Anwesenheit Gottes und der Erfahrung seiner Ohnmacht. So zeigt sie besonders deutlich den theologischen Ausgangspunkt der christlichen Predigt überhaupt: den sich am Kreuz Jesu versagenden und entziehenden Gott, von dem der Glaube dennoch behauptet, daß er in der Ohnmacht der Todeserfahrung sich mit seiner Liebe zum Leben mächtig erweist.

3. Der Predigt liegt als auftragsgebundener Rede in der Regel ein *biblisches Text* zugrunde. In der Verständigung mit ihren Hörern hat sie diesen Text jedoch nicht auf eine fixe, hinter ihm liegende Bedeutung hin auszulegen. Sie versucht vielmehr diejenige Bedeutung des Textes freizulegen, die dieser eben dadurch auf immer wieder andere Weise gewinnt, daß er in die Lebenstexte und -kontexte gegenwärtiger Hörer versetzt wird⁸. Gerade im Blick auf die Kasualpredigt ist häufig das Problem erörtert worden, wie sich vermeiden läßt, daß der biblische Text zum bloßen Motto degeneriert, Textauswahl und Textauslegung dem Kasus hörig werden⁹. Die Auflösung dieser

⁶ So treffend *E. Lange*, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit (1967), in: *ders.* Predigen als Beruf. Aufsätze, hg. v. *R. Schloz*, Stuttgart/Berlin 1976, (9-51) 20.

⁷ Vgl. dazu *W. Gräß*, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1989.

⁸ Vgl. *W. Gräß*, Das Schriftprinzip in der Predigt der Gegenwart, in: *H. H. Schmidt - J. Mehlhausen*, Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 319-334.

⁹ Vgl. die ausführliche Erörterung des Problems bei *M. Mezger*, Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge. Bd. I, Die Begründung der Amtshandlungen, München 1957, 48-58.

Schwierigkeit liegt in der Vermeidung eines dualen Schematismus, wonach entweder der Text oder die Situation die Predigt dominieren muß. Das ist eine schiefe Alternative. Die Predigt ist vielmehr eine situationsbezogene, verständigungsorientierte Rede, wobei der biblische Text zum klärenden, öffnenden, distanzierenden, befreienden Medium des Umgangs mit dieser Situation werden will, damit es zu einer weiterführenden Deutungszuschreibung an das Selbst- und Weltverständnis der Hörer und Hörerinnen kommt.

4. Die genannten homiletischen Feststellungen wollen die *homiletische Reflexion* des Predigers und der Predigerin steuern. Dennoch haben sie den anderen gegenüber nichts voraus und auch nicht ihnen gegenüber eine größere Last zu tragen. Prediger und Predigerin sind von der Situation der Hörschaft potentiell immer auch Betroffene und in den Zweifel an der Anwesenheit Gottes auch hineingestellt. Genau darin ist ihre Rede Predigt, ist sie *Dienst* am Wort Gottes, indem sie darauf setzt, daß sie Gottes Anwesenheit nicht vorführen muß, sondern Gott selbst sich im menschlichen Wort der Predigt am Ort des Hörers zur Sprache bringt. Nicht der Prediger, die Predigerin muß am Grab selber den Trost des Evangeliums im Herzen der sie Hörenden bewirken. Predigen bedeutet, einen biblischen Text situationsbezogen in der Erwartung zur Auslegung bringen, daß Gott sich am Ort derer, die hören, zur Sprache bringt, also die Hörer und Hörerinnen in ihrer je unverletzlichen Subjektivität selber zur Erkenntnis der ihnen geltenden Wahrheit kommen¹⁰. Was der Prediger, damit dies möglicherweise geschieht, mit seiner ihm eigenen Predigtkunst zu inszenieren hat, das ist dieses semantische Widerspiel, das entsteht, indem wir den biblischen Text in unsere gegenwärtigen Lebenskontexte hineinversetzen und die Bedeutung zu erfassen versuchen, die er dabei je und je auf neue Weise gewinnt. Dieses facettenreiche Widerspiel zwischen unterschiedlichen Texten jedenfalls hat der Prediger, die Predigerin zu inszenieren, zwischen den biblischen Texten und den Texten sowie Kontexten unserer Lebensgeschichten und Lebenssituationen. In diesem Widerspiel wird, so die Hoffnung des Glaubens, dann auch die Wahrheit aufleuchten, die Gott ist, wird seine Verheißung hörbar werden, als eine solche, auf die wir uns im Leben und im Sterben verlassen können.

II. Das Wort von der Selbstbestattung der Toten

„Es ist nicht sicher, daß der Mensch, wie man immer angenommen hat, das einzige Lebewesen ist, das von seiner Sterblichkeit weiß. Dagegen ist er das einzige, das seine Toten bestattet.“¹¹ Mit dieser Feststellung leitet

¹⁰ Vgl. zu dieser Beschreibung des Verhältnisses von Gottes- und Menschenwort in der Predigt ausführlicher das Schlußkapitel meiner Arbeit (s. Anm. 7), 237–263.

¹¹ Ph. Ariès, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München 1984, 7.

Ph. Ariès sein lehrreiches Buch mit „Bildern zur Geschichte des Todes“ ein. Das Bildmaterial, das Ariès dokumentiert und zum Reden bringt, gibt Zeugnis vom ebenso wandlungsreichen wie kontinuierlichen Verhältnis zwischen Kultur und Tod in der abendländischen Christenheit¹². Vielfach gewandelt hat sich in der Geschichte des Christentums der Umgang mit den Toten, vielfach gewandelt haben sich die Bilder, die die Menschen sich vom Tod gemacht haben. In allen Kulturen jedoch, die vom geschichtlichen Dasein der Menschen Zeugnis ablegen, zeigt sich kontinuierlich eben, daß die Menschen Lebewesen sind, die ihre Toten bestatten.

Dies hängt offensichtlich auf das engste damit zusammen, daß sie um sich selbst wissende Lebewesen sind. Als um sich selbst wissende Lebewesen wissen sie zugleich um die eigene Endlichkeit, daß sie sterben müssen. So lassen sie ihr Sterben nicht einfach nur an sich selbst und ihren Mitmenschen geschehen. Sie verhalten sich auf gestaltende Weise dazu. Sie tun dies, indem sie den Toten ihr Grab und damit eine Ruhestätte geben; sie bewahren sie in ihrer Erinnerung auf; sie machen sich Vorstellungen davon, was mit ihnen nach dem Ende dieses irdischen Daseins sein wird.

So verhalten sie sich freilich zum Tod als zu einer Form des Lebens. Und immer dokumentiert ihre Bestattungskultur die Auffassung, wonach die Toten vielleicht doch nicht eigentlich tot sind, jedenfalls nicht nichts sind. Es hält sich die Vorstellung durch, daß es deshalb so wichtig ist, die Toten zu begraben, damit sie ihre Ruhe finden, ja auch, damit die hier noch Lebenden, von ihnen, den Toten, in Ruhe gelassen werden¹³.

Die Bestattungskultur hat sich in der Geschichte der Menschheit vielfach geändert. Aber diese Änderungen waren und sind immer Ausdruck ihres veränderten Verhältnisses nicht eigentlich zum Tod, sondern zum Leben. Dies zu sehen und somit die Frage zu stellen nach unserem Verhältnis zum Leben, auch und gerade im Angesicht des Todes, dazu provoziert uns mit unüberbietbarer Deutlichkeit das anstößige Wort Jesu: „Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben.“ (Mt 8, 22)

Jesus hat das zu einem von denen gesagt, die sich seiner Bewegung bereits angeschlossen hatten, der mit ihm, dem charismatischen Wanderprediger und Wunderheiler mitgehen und seine Verkündigung des kommenden Gottesreiches mittragen wollte. Doch nun war ihm der Vater gestorben. Und er bittet Jesus: „Herr, erlaube mir, zuerst wegzugehen und meinen Vater zu begraben.“ (V. 21) Seine Bitte ist verständlich. Er möchte die Pietätspflicht erfüllen, die im Judentum wie im Hellenismus ganz wichtig genommen wurde. Im zeitgenössischen Judentum waren sogar die alttestamentli-

¹² Vgl. außerdem *Ph. Ariès*, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1976; *ders.*, Geschichte des Todes, München 1980; sowie die kritische Rezension von *F. W. Graf*, in: ZEE 28/1984, 339-342.

¹³ Vgl. Art. Bestattung, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1954, Bd. II, 194-219.

chen Gebote, wonach das Begräbnis zur unbedingten menschlichen und religiösen Pflicht gehörte, dahingehend verschärft worden, daß die Begräbnispflicht vor allen anderen Geboten der Tora rangieren sollte, das Studium der Tora um der Teilnahme an der Beerdigung willen jedenfalls unterbrochen werden durfte¹⁴. Gemessen daran konnte das Wort Jesu schlechterdings nur schockierend wirken. „Laß die Toten sich untereinander selbst begraben“, dich geht das jetzt nichts an, du hast Wichtigeres zu tun. Die Geschichte der Auslegung dieses Jesuswortes zeigt dann auch, wie man es umzuinterpretieren und dadurch auf verschiedene Weise zu entschärfen versucht hat¹⁵.

So betonte man häufig, es gäbe ja viele Leute, um Tote zu begraben, aber nur wenige Reichgottesverkündiger. Es wolle dieses Wort also nicht eine Pietätspflicht verletzen, sondern den Jünger Jesu für seine besondere Aufgabe in Anspruch nehmen. In neuerer Zeit versuchte man die Härten mit Hilfe des Aramäischen zu mildern, mit dem Vorschlag, daß es vom Aramäischen her auch heißen haben könnte: „Überlaß die Toten den Totengräbern.“ Danach hätte Jesus bereits für den organisierten Tod plädiert. Oder aber, was am häufigsten vorkam, man wollte das erste ‚nekros‘ in dem Wort Jesu auf die geistlich Toten hin gedeutet wissen. Die ‚Toten‘, die „ihre Toten begraben“, das sollten dann die Ungläubigen, die Sünder und die Heiden sein, mit denen man nichts zu tun haben will.

Vom Text her sind alle diese Deutungen sicher nicht richtig. Mt 8, 22 ist kein metaphorisches Rätselwort. Es läßt nicht ein, einen verborgenen Sinn von ‚tot‘ zu entdecken, sondern es will verfremden. In diesem Sinne war es konkret an die Nachfolger Jesu gerichtet, an berufene Propheten also, die einen besonderen Auftrag hatten, nämlich das nahende Gottesreich zu verkündigen. Zu diesem Auftrag gehörten schroffe Zeichenhandlungen, die den abgrundtiefen Graben zwischen Gottesreich und Welt darstellen sollten¹⁶.

Gleichwohl, selbst wenn man in exegetischer Hinsicht darauf hinweisen muß, daß das Jesuswort keine allgemeine Verhaltensanweisung hinsichtlich des nun allen Menschen gebotenen Umgangs mit den Toten geben wollte, sondern es um den besonderen Auftrag seiner berufenen Jünger ging: Das Wort Jesu zieht seine provokative Kraft gerade daraus, daß es den massivsten Angriff bedeutet gegen die der Menschheit seit ihren historischen Anfängen eigentümliche Bestattungskultur. „Laß die Toten ihre Toten begraben“ – gewiß, das sagt der charismatische Wanderprediger, der keinen Sinn

¹⁴ Vgl. *H. L. Strack-P. Billerbeck*, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, 1. Bd., 1926, 487-489.

¹⁵ Vgl. zur Auslegungsgeschichte *H. G. Klemm*, Das Wort von der Selbstbestattung der Toten. Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte von Mt. VIII, 22 Par, in: NTS 16/1969, 70.60-75; *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilbd. (EKK), 1990, 20-27.

¹⁶ Vgl. *U. Luz* (Anm. 15), 26; *M. Hengel*, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968, 80-82.

zu haben brauchte für die Pflege familiärer Herkunftsbeziehungen, für lokales Brauchtum, für Akte der Pietät. Das sagt aber auch der, von dem seine Jünger, nachdem er am Kreuz gestorben war, behaupteten, er selbst sei nicht im Tod geblieben, Gott habe ihn zu einem neuen Leben auferweckt, mit ihm also die in der Welt herrschende Macht des Todes besiegt. Mit Jesus sei ein vom Tod endgültig befreites, nicht-tödliches Leben wirklich und für alle, die an ihn glauben, zum Grund ihrer Hoffnung geworden.

Wenn Jesus einen seiner Jünger dazu aufforderte, dem Begräbnis seines Vaters fern zu bleiben, dann sollte dies also zwar nicht eine allgemein zu befolgende Verhaltensregel, sondern eine konkret von ihm, dem Jünger, zu erbringende Zeichenhandlung sein. Wachrütteln sollte dieses Zeichen aber alle anderen, um zu verstehen, daß der Tod und die Macht, die er in dieser Welt ausübt, keine fromme Rücksichtnahme, keine demütige Reverenz mehr verdient hat. Das ist der Sinn dieses provokativen Wortes im Kontext der besonderen Geschichte Jesu: Protest gegen den Tod als Sinn der Predigt vom Reich Gottes.

Es ist uns nicht überliefert, wie dieser Jünger auf die Provokation seines Meisters reagiert hat. Es kann schon sein, daß er ebenfalls traurig weggegangen ist, wie jener reiche Jüngling, von dem Jesus eine vielleicht nicht weniger schockierende Zeichenhandlung verlangt hat. Kopfschüttelnd über eine scheinbar unmenschliche Forderung wird unser Jünger weggegangen sein, das lebendige Bild des toten Vaters vor Augen, den er, wie es die Religion und die Sitte geboten, in die Erde seiner Väter legen wollte, damit er wieder zu Erde werde, von der er genommen war.

Statt sich am Begräbnis, das die Verwechslung mit einem Totendienst immer unheimlich nahelegt, zu beteiligen, sollte er jedoch eine Predigt lernen, wie sie gerade seinem toten Vater gilt, nämlich, daß wir leben sollen. Das Reich Gottes sollte er verkündigen, den Anbruch der unbedingten, die feindliche Macht des Todes besiegenden Herrschaft Gottes. Sollte das nicht ein Versprechen sein, auf das einzulassen sich lohnt? Aber eben, gerade wenn wir an den Gräbern stehen, spricht unsere Erfahrung gegen seine Wahrheit.

III. Zum Umgang mit Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft

Darum geht es, wie in jeder Predigt, so in der Begräbnispredigt: um die befreiende Deutungszuschreibung an unser Verständnis vom Leben, darum, daß wir gewiß sein können, nicht vergeblich zu leben, selbst dann nicht, wenn wir abgrundtief unser letztes Scheitern erfahren. Gerade an den Abgründen legt sich die Deutung des Glaubens als ein Hoffnung weckendes Versprechen über die Welt. Insofern ist die Predigt im Angesicht des Todes der exemplarische Fall christlicher Predigt überhaupt. Immer haben wir dazu die biblischen Texte einerseits und unsere gegenwärtigen Lebenstexte

und -kontexte andererseits, damit, indem diese Texte miteinander konfrontiert werden, die befreiende Deutungszuschreibung der Verheißung des Glaubens im Widerspruch zu unseren Erfahrungen aufleuchtet und als solche verständlich wird.

Ein biblischer Text, das Wort Jesu von der Selbstbestattung der Toten, ist in seinem ursprünglichen Verstehenszusammenhang ein Stück weit zur Auslegung gekommen. Wie aber sieht der gegenwärtige Lebenskontext aus, in den der biblische Text heute hineingesetzt sein will, damit er seine *aktuelle* Bedeutung freizusetzen vermag. Wie gehen Menschen mit der Situation von Tod und Sterben um?

Der Umgang mit Tod und Sterben dürfte durch die Lebenseinstellung der Menschen in der modernen Gesellschaft auf eine spezifische Weise geprägt werden. Charakteristisch für die Moderne ist freilich die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Es haben sich Umgangsformen mit Tod und Sterben je nach regionaler Verschiedenheit durchgehalten, die von weit her stammen. Auf den Dörfern ist es oft immer noch wie vor Jahrhunderten. Zugleich zeigt sich in den großen Städten ein dem Dynamismus der Moderne eigener, sozusagen neuer Umgang mit dem Tod, dem dann verständlicherweise unsere besondere Aufmerksamkeit gilt¹⁷.

So zeigt sich, daß in den großen Städten auf die öffentliche Inszenierung des Todes immer weniger Wert gelegt wird. Wenn es hoch kommt, wünschen Angehörige eine anonyme Beerdigung. Sie wollen den Ausschluß der Öffentlichkeit am Grab, weil sie wissen, daß der Tod des Verstorbenen kein öffentliches Ereignis mehr ist. Er ist so anonym gestorben, wie er im großen Wohnblock gelebt hat.

In den Städten ist er zu einer Angelegenheit von Spezialisten, von durchorganisierten Dienstleistungsunternehmen geworden¹⁸. Dazu gehören auch die Kirchen in Gestalt ihrer Beerdigungspfarrer. So werden sie je nach Kirchengenüßhörigkeit mit in Anspruch genommen oder eben durch einen weltlichen Redner ersetzt.

Daraus, daß Sterben und Tod weitgehend aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verschwunden bzw. evakuiert worden sind, in die Krankenhäuser, die Sterbekliniken, in die Anonymität großstädtischer Friedhöfe, hat man vielfach den Schluß gezogen, daß der Tod in der modernen Gesell-

¹⁷ Vgl. *W. Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt M. 1969; *A. Hahn*, Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung, Stuttgart 1968; *H. Ebeling (Hg.)*, Der Tod in der Moderne, Königstein 1979; *N. Elias*, Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt M. 1982; *G. Schmied*, Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft, Opladen 1985.

¹⁸ Vgl. *D. Sudnow*, Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung. Frankfurt M. 1973 (Original: *Passing on. The social organization of dying*, Englewood Cliffs, N. Y. 1967).

schaft überhaupt verdrängt werde¹⁹. Man wird dieser Verdrängungsthese gegenüber freilich einiges Mißtrauen haben müssen²⁰.

Sie beruht bekanntlich auf der Grundlage eines Verfahrens, das den psychoanalytischen Diagnosebegriff in eine Analyse der Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt ihrer pathologischen Einstellung zum Tod einzuzeichnen versucht. Der geläufigen Rede von der Todesverdrängung entsprechend soll die Gesellschaft heute – im Unterschied zu einer hinsichtlich ihres Todesbewußtseins dann zumeist verklärten Vergangenheit – eben darin krank sein, daß sie die Vorstellung von Sterben und Tod, weil sie mit unliebsamen Motiven verbunden ist, aus ihrem Bewußtsein abgespalten hat. Darauf jedoch, daß die Vorstellung von Sterben und Tod heute ebenso wie zu früheren Zeiten mit unliebsamen Motiven tatsächlich verbunden ist, ja, daß der Tod einen Skandal, den Einbruch des Absurden mitten hinein in unser täglich gelebtes Leben tatsächlich bedeutet, kommt es dem Reden von dem ‚verdrängten Tod‘ nur selten an.

Die Rede vom verdrängten Tod will uns vielmehr glauben machen, daß wir dem Tod nicht, wie es sich doch eigentlich gehörte, mit wachem Bewußtsein begegnen, wir ihn nicht, wie es die Menschen in früheren Zeiten angeblich getan haben, als zum Leben gehörig akzeptieren, sondern ihn seines Sinnes entleeren, ihn organisieren und kommerzialisieren. Immer steht hinter diesem Reden somit auch die weniger historisch belegte als vielmehr spekulativ unterstellte Gegenbehauptung, daß es einen durchaus angemessenen Ort für den Tod in unserem Leben geben könne, daß er sich in irgendeiner Weise durchaus ‚bewältigen‘ lasse, daß es also eine im Grunde mit dem Tod versöhnte, seine ‚Natürlichkeit‘ anerkennende Trauer- und Bestattungskultur geben müsse²¹.

Es mag vielleicht etwas gewalttätig erscheinen, aber ich probiere es trotzdem, in den Kontext dieser Beobachtungen und Überlegungen wieder unser provokatives Wort Jesu einzustellen. Das ist, wenn wir es bedenken, doch das eigentlich Überraschende: Die Phänomene, die vielfach unter den Stichworten vom verdrängten, verborgenen, sinnentleerten und organisierten Tod interpretiert werden, erscheinen im Lichte dieses Jesuswortes viel naheliegender, verständlicher, als die kulturkritische Klage, die dabei heute immer mitschwingt. Dem Tod schlechterdings keinen Sinn geben zu können, in der Begegnung mit ihm sprachlos werden, verstummen müssen, mit ihm

¹⁹ *W. Fuchs*, Die These von der Verdrängung des Todes, in: Frankfurter Hefte 26/1971, 177–184; *S. Baum*, Der verborgene Tod. Auskünfte über ein Tabu, Frankfurt M. 1976; *A. Nassehi*–*G. Weber*, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989.

²⁰ Vgl. die Kritik von *F. W. Graf* an *Ph. Ariès* (Anm. 12); außerdem *V. Drehsen*, Tod, Trauer, Trost. Zur christlich religiösen Kultur des memento mori zwischen Verdrängung und Vergewisserung, Typoskript 1992, demnächst in: ZEE.

²¹ Vgl. *W. Fuchs* (Anm. 17), 219.

nichts zu tun haben wollen, ihn also am liebsten nicht zur Sache der Lebenden, sondern der Toten selber zu erklären, das kann im Lichte des Wortes Jesu gerade als die angemessene Reaktion erscheinen. Es ist doch das, was der Tod verdient hat, so wie jeder andere Skandal auch: eigentlich unsere abgrundtiefe Verachtung, unseren möglichst hart und vernehmlich artikulierten Protest.

Allerdings, um diesen Protest artikulieren zu können, um noch unser verständliches Verstummen zum Reden zu bringen, müssen wir uns in der Tat im Sinne einer bestimmten Deutung des Lebens, wie sie hinter unserem Jesuwort steht, zum Tode auch verhalten. Und die Karriere, die die Rede vom verdrängten Tod und das Sinnangebot von natürlich zum Leben gehörenden, humanen Sterben gemacht haben, sind sicher Ergebnis des Sachverhalts, daß der christliche Glaube weithin als Träger einer überzeugenden Lebensdeutung nicht mehr im Blick ist, sich die kritische Einstellung zum Tod als dieser negativen, gottfeindlichen Macht, als der Sünde Sold, als Resultat unserer zerstörerischen Verhältnislosigkeit Gott und allem Lebendigen gegenüber²², aus dem Bewußtsein verloren hat. Somit können die christliche Auferstehungshoffnung und Vergebungsgewißheit als tragfähige Hilfe im Umgang mit dem Tod kaum noch verstanden werden²³.

Dennoch, auch wenn der Rede vom verdrängten Tod mit gebührender Skepsis zu begegnen sein dürfte, Tatsache scheint, daß sich der soziale Stellenwert, die gesellschaftliche Ortsbestimmung des Todes unter den Bedingungen der Moderne geändert haben. Einerseits ist der Tod durch die Massenmedien heute allgegenwärtig. Aber das ist der Tod der Fernen und Fremden. Andererseits hat sich der Tod aus den alltäglichen Lebenszusam-

²² Vgl. *E. Jüngel*, *Tod*, Stuttgart 1971; *W. Dantine*, *Der Tod - eine Herausforderung zum Leben. Erwägungen eines Christen*, Gütersloh 1980.

²³ Daß es so ist, wird durch eine neue Untersuchung zum religiösen Bewußtsein in der ‚jungen Generation‘ bestätigt, vgl. *H. Barz*, *Postmoderne Religion: am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern, mit einem Vorw. von Th. Luckmann*, Opladen 1992, 125-127. Der Auferstehungsglaube des Christentums scheint in der Tat ohne näheren Einfluß auf das Verhältnis der jüngeren Generation zum Tod zu sein. Ebenso auffällig ist freilich die starke Verbreitung eines Glaubens an die Wiedergeburt als persönliche Unsterblichkeit (vgl. ebd.). Daß mit dem Tod nicht einfach alles zu Ende sein kann, daß es irgendwie weitergehen muß, scheint für viele ein sie stark beschäftigendes Thema zu sein. Offensichtlich will diese Unsterblichkeitshoffnung - auf der Basis des für die Mentalität heutiger Jugendlicher dominant belegten individuellen Glücksstrebens (*Barz*, 84-86) - mit der Vorstellung der unendlichen Fortdauer des eigenen, geliebten Ichs zusammengehen. Bei aller Differenz, die damit zur christlichen Hoffnung auf die Auferstehung der Toten gesetzt ist, dürfte eine neue Verständigung mit dem zeitgenössischen Todesbewußtsein dennoch auf der Basis eben des Sachverhaltes möglich sein, daß auch die christliche Auferstehungshoffnung eben jenen Aspekt individueller Eschatologie enthält, wonach dieses Leben hier nicht schon alles gewesen sein kann, es seine vollendete Ganzheit, seine Erfüllung bei Gott vielmehr erst noch erwartet. Vgl. unten S. 195.

menhängen weitgehend verloren, ist das Bewußtsein des eigenen Todes und die Konfrontation mit dem Tod der Nahen und Bekannten seltener geworden. Das muß man nicht als einen Akt der Verdrängung interpretieren. Man kann darin auch das Resultat einer Ortsverlagerung des Todes aus Gründen der Systemrationalität der modernen Gesellschaft sehen²⁴. Tod und Sterben werden in Institutionen abgeschoben, ausgelagert, funktional ausdifferenziert.

Die Lebenserwartung konnte gesteigert, in den vergangenen hundert Jahren nahezu verdoppelt werden. Und da sich familiäres Zusammenleben zugleich auf weitgehend generationshomogene Beziehungen erstreckt, werden die alltäglichen Erfahrungen des Sterbens und seiner Vorboten, des Alterns und der Krankheit, zunehmend unwahrscheinlicher. Die funktionspezifisch ausgelegte Systemrationalität der Gesellschaft sieht den Tod gleichsam nicht vor. Wenn er trotzdem passiert, z. B. bei Tempo 180 auf der Autobahn, verursacht dies kurzfristig eine störende Beeinträchtigung im Funktionsmechanismus, z. B. des Verkehrssystems (die Vorbeikommenden fahren für eine Weile etwas langsamer), aber eine unsere Lebenspraxis und unser Lebensverständnis insgesamt betreffende Kommunikation wird dadurch kaum ausgelöst. Die Gesellschaft entzieht sich sozusagen jeder Zumutung, sich auch noch zu denjenigen Ereignissen explizit zu verhalten, die nicht das Resultat ihrer funktionspezifisch ausgelegten Handlungsrationalität sind.

Der Tod des einzelnen stellt in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft jedenfalls nur selten noch ein öffentliches Ereignis dar. Um so intensiver ist zumeist jedoch die private, individuelle Erfahrung, die man mit ihm macht. Und diese private, individuelle, ja intime Erfahrung mit Tod und Sterben vor allem ist es, mit der sich die Pfarrer und Pfarrerinnen in ihrer Seelsorge und den Gesprächen, die der Vorbereitung der Beerdigungspredigt dienen, vor allem konfrontiert sehen.

Diese Intimisierung hat aus vielschichtigen Gründen im 19. Jahrhundert mit der ‚Romantisierung‘ der Liebe als Grundlage einer auf Dauer angelegten Partnerschaft begonnen. Sie führte zu einer Steigerung familiärer Vertrautheit, die sich schließlich auch dahingehend ausgewirkt hat, daß die emotionale Betroffenheit durch Sterben und Tod engster Angehöriger ungleich schmerzvoller und intensiver geworden ist. Der im Tod Betrauerte stellt nun oft eine Bezugsperson von solch unvergleichlich erscheinender Bedeutung dar, daß sich die Trauer für eine Veröffentlichung gar nicht mehr eignet²⁵.

Der Trauerfall ist ein eigener, individueller, persönlicher, diskretionsbedürftiger Fall. Daß Todesanzeigen inzwischen zumeist mit der im Grunde ja unhöflichen Bitte versehen werden, man möge am Grabe von Beileids-

²⁴ Vgl. *A. Hahn* (Anm. 17); *V. Drehsen* (Anm. 20); *Ch. v. Ferber*, Soziologische Aspekte des Todes, in: ZEE 7/1963, 338 ff.

²⁵ Vgl. *V. Drehsen* (Anm. 20).

bezeugungen gefälligst Abstand nehmen, läßt sich ebenso als Ausdruck des Bedürfnisses nach Wahrung der Intimität und Individualität des Todesfalles verstehen. Das individuell betroffen Machende ist das nur privat Angehende und somit nicht veröffentlichungsfähig. Und so ist die Erfahrung tröstender Nähe, wenn sie überhaupt zugelassen wird, an den engeren Kreis der Familie gebunden, mit einer Ausnahme weithin eben: beim Pfarrer, der Pfarrerin als Seelsorger, als Seelsorgerin.

Freilich, auch das seelsorgerliche Gespräch des Pfarrers, wird er zu einem Trauerfall hinzugebeten, ist durch die Privatisierung von Tod und Trauer erschwert. Der Pfarrer, der in Stadtgemeinden die Trauerfamilie oft ebensowenig persönlich kennt wie den Verstorbenen, kann nicht mehr auf übereinstimmende, traditionsgeleitete Verhaltensweisen im Trauerfall rechnen. Er begegnet einer Pluralität von Lebensauffassungen, Todesbildern, Jenseitsvorstellungen und Wiedergeburtphantasien, von Trauerformen und Bestattungswünschen, höchst unterschiedlichen Erwartungen auch an seine eigene Funktion beim bevorstehenden Begräbnis. So bieten sowohl die Angebotspalette des Bestattungsinstitutes wie der Ritus der Kirche und die Ansprache des Pfarrers lediglich noch Ausgestaltungsmöglichkeiten für die individuell zu leistende Trauerarbeit und den individuell zugeschnittenen Vollzug der Beerdigung²⁶. Alles dies hat den Status eines Angebotes. Man kann davon Gebrauch machen. Man kann dies auf unterschiedliche Weise tun, aber man muß es nicht. Viele freilich wissen gar nicht, wie sie sich verhalten sollen. Für sie bedeutet diese Situation einen hohen Grad der Verunsicherung, eine enorme Überforderung. Plötzlich, unvorbereitet mit dem absurden Ereignis des Todes konfrontiert muß der einzelne sehen, wie er irgendwie damit fertig wird. Selbstverständlich ist nichts mehr. Aber dennoch kann es auch nicht bei bloß ohnmächtigen, sprachlosen Betroffenheitsgesten bleiben.

IV. Die kirchliche Begräbnispredigt heute

In seinem berühmten Vortrag zur „Aufgabe der Predigt“ von 1921 hat *E. Thurneysen* die Predigt im Angesicht des Todes zum exemplarischen Fall christlicher Predigt überhaupt erklärt²⁷. Pointiert konnte er sagen: „Der Tod des Menschen und alles Menschlichen zu verkündigen, ist die Aufgabe der Predigt.“²⁸ Gemeint war damit, daß die Predigt generell nicht darauf abzielen sollte, die Menschen in ihrer *Lebensfähigkeit* zu bestärken. Keine lebenspraktische Stabilisierungsfunktion sollte sie bewußt übernehmen wol-

²⁶ Vgl. *Ch. v. Ferber* (Anm. 24), 356.

²⁷ *E. Thurneysen*, Die Aufgabe der Predigt (1921), in: *G. Hummel* (Hg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 105–118.

²⁸ Ebd., 108.

len, auch nicht in der Situation gesteigerter Krisenerfahrung. Und dies eben deshalb nicht, weil sie die Menschen nicht wieder nur auf ihre eigenen Möglichkeiten, mit denen sie ja gerade gescheitert sind, zurückbringen sollte. In die Distanz zu dieser Welt und den eigenen Möglichkeiten in ihr sollte die Predigt führen. Ein bewußtes Hineinstellen in die kritische Welt-distanz sollte sie sein und gerade so ein Hören auf das ganz andere, auf Gottes Wort, das neue *Lebensgewißheit* verspricht, aus dem Tod heraus, das Hoffnung gibt, auch dort noch, wo wir mit unseren eigenen Möglichkeiten ganz und gar am Ende sind.

Auf der Linie dieser Predigauffassung hat schließlich *R. Bohren* den energischen Vorbehalt artikuliert, gegenüber einer auf Kontingenzbewältigung, auf religiöse, handlungssinntranszendente Sinnstiftung zielenden Kasualpraxis²⁹. Solche Kritik ist freilich höchst mißverständlich. Vor allem die Ritualkritik der Dialektischen Theologie mußte in den Verdacht geraten, einen kulturanthropologischen und sozial-psychologischen Grundsachverhalt zu verkennen, wonach die Menschen gerade in biographischen Krisenerfahrungen verhaltensstabilisierender Rituale und sinnvergewissernder religiöser Deutungsangebote besonders bedürftig sind³⁰. Ebenso richtig dürfte allerdings auch die Feststellung sein, daß die Lebens- und Welterfahrung für die Menschen heute durchweg zur Erfahrung unüberbrückbarer Widersprüche und unauflöslicher Risiken geworden ist³¹. Auch dieser Sachverhalt muß deshalb in die Art religiöser Sinnreflexion auf spezifische Weise Eingang finden. Sofern es noch zutreffen sollte, daß die Religion auch und gerade mit ihren in der kirchlichen Kasualpraxis institutionalisierten Sinndeutungsangeboten unverzichtbar zu den kulturellen Beständen der gesellschaftlichen Moderne gehört, als die „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“³², muß sie sich durch die existentielle Widerspruchserfahrung in ihrer endlichen Unauflöslichkeit hindurcharbeiten. D. h. existentielles Gewicht gewinnt der christliche Glaube heute durch die ihm eigene Kraft zur illusionslosen Wahrnehmung der widersprüchlichen Realität einerseits, durch die befreiende Distanz, die er zu ihr setzt, andererseits. Er arbeitet sich an der menschlichen Todeserfahrung ab, in der Erinnerung an den gekreuzigten Jesus und läßt im Zeichen seiner Auferstehung auf eine andere, versöhnte Welt hoffen. Er macht die Zerrissenheit dieser Welt in letzter Radikalität

²⁹ *R. Bohren*, *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?*, München 1960 (1969).

³⁰ *K. Winkler*, *Pastoralpsychologische Aspekte der kirchlichen Beerdigung*, in: *WPKG* 61/1972, 90 ff; *P. M. Zulehmer*, *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Freiburg 1987.

³¹ Vgl. *U. Beck*, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt M. 1986.

³² So im Anschluß an *F. Kambartel* die Formulierung von *H. Lübke*, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a. 1986, 149.

bewußt und ermöglicht es, daß wir uns im Vorschein ihrer jenseitigen Überwindung doch nicht in ihr zerreiben.

So nun auch an den Gräbern: Der Glaube läßt uns um den Tod und seine zerstörerische Macht mitten im Leben wissen und zugleich ihm widersprechen. Mitten in den Widerspruch, den der Tod in diese Welt setzt und den wir zumeist doch nicht wahr haben wollen, setzt der Glaube den Einspruch gegen diesen Widerspruch, in Gestalt der Verheißung eines Lebens, in dem der Tod nicht mehr ist und keine Tränen der Trauer mehr sein werden. Dieser Einspruch ist Kritik und Hoffnung zugleich. Aber er hebt, solange er Glaube bleibt und seine Erfüllung nicht schaut, unsere Zerrissenheit nicht auf. Der Glaube, der diese Zerrissenheit steigert, bewahrt zugleich in ihr. Wo er hingegen über sie hinauszukommen versucht, wird er zur religiös leichtfertigen Vertröstung, die den Widerspruch zur Welt und der Macht des Todes in ihr leugnet, die überspielt, was zum Trostverlangen nötigt, die auf *gezwungene Weise* Sinn stiften will, angesichts der Erfahrung skandalöser Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit.

Die moderne Gesellschaft hält den Tod aus eigener Kraft von ihren tragenden Funktionsmechanismen fern. Er ist für sie kein Thema. Sie hat den Tod jedoch nicht aus der Welt geschafft. Vor allem, sie verhindert nicht, daß er den einzelnen gleichsam unvorbereitet dennoch trifft. Weithin ohne dabei an öffentliche Kommunikation angeschlossen zu sein, muß der einzelne, den er trifft, gleichwohl in irgendeiner Weise mit ihm fertig werden.

„Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes.“ Der Protest gegen die Macht, die der Tod nach wie vor besitzt, muß öffentlich gemacht werden und sei es durch solche Zeichenhandlungen, wie Jesus sie einem seiner Jünger gebot: Nein, geh nicht hin, deinen Vater zu begraben. Es könnte so aussehen, als würdest du immer noch dem Tod die Reverenz erweisen, ihm einen Dienst tun, den er nicht verdient hat. Nicht dem Tod sollst du dienen, sondern dem Gott, der das Leben, das Leben jedes einzelnen, unbedingt will. Auch wenn das Leben des einzelnen als von Gott geschaffenes und somit begrenztes Leben auf dieser Welt mit dem Tod endet, selbst wenn es gleichsam sein natürliches Ende findet, so ist dieses tödliche Ende nicht seine, dieses Menschen Bestimmung. Es ist nicht seine Bestimmung, bloß dieses endliche, sterbliche Wesen, bloß diese Krankheit zum Tode zu sein. Nein, geh hin und verkündige das Kommen des Reiches Gottes. Es bedeutet für die, die daran glauben, das Versprechen eines Lebens aus dem Tod, die Vollendung ihres Lebens bei Gott, nicht-tödliches Leben, ewiges Leben. Das Versprechen gilt zwar nicht einer unendlichen Fortdauer des geschaffenen, endlichen Lebens, wohl aber seiner göttlichen Rechtfertigung, der unbedingten Anerkennung seines irdischen Lebensrechtes und so dann auch seiner bleibenden Rettung durch Gott. Gott erinnert sich ewig seiner, er hält es unverlierbar in seinen Händen.

Wie anfangs schon gesagt, die von Jesus gebotene Zeichenhandlung sollte keine Handlungsanweisung für alle sein. Es sollte damit nicht abgeschafft werden, was die Kultur des menschlichen Verhaltens zum Tod seit jeher bestimmt hat, nämlich daß wir Menschen unsere Toten bestatten. Wohl aber sollte die Zeichenhandlung des Jüngers Jesu unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, wie die Bestattungshandlung, wenn sie denn schon sein muß, vorzunehmen ist. Was also sollen wir an den Gräbern sagen?

Noch immer haben wir unsere Begräbnisrituale, kirchlich geprägt zu meist, auch dann noch, wenn teilweise andere, außerkirchliche Funktions-träger in sie eingewandert sind. Die Rituale haben im Trauerfall immer noch eine wichtige Entlastungsfunktion. Der Todesfall, der individuell betroffen macht, muß nicht individuell bewältigt werden. Es gibt allgemein geltende, überlieferte Formen, in die der einzelne sich hineinbegeben kann. Das stabilisiert in einer Situation des Einbruchs des Absurden, stärkt die Überlebenden ein Stück weit in der Gewißheit, daß das Leben für sie noch einmal weitergehen wird³³.

Das Ritual hat eine Trostfunktion³⁴. Es erscheint vielen Menschen allerdings auch als entbehrliche Vertröstung. Sie schrecken vor seinen allgemeingültigen Formen eher zurück. Privat, wie sie gelebt haben, wollen sie nun in ihrer Trauer privat bleiben. Und da sich das Private nicht veröffentlichen läßt, wählen sie die anonyme Bestattung.

Sie schrecken vor dem Ritual aber vielleicht auch deshalb zurück, weil es für die meisten mehr das *memento mori*, die asketische Mahnung, daß wir alle sterben müssen, verkörpert, als die frohe Botschaft, daß wir leben sollen. Vor allem aber, die im Ritual laut werdenden Worte haben diesen allgemein-überindividuellen Grundzug: Diese Gleich-Gültigkeit, die jede individuelle Betroffenheit ignoriert, sei es des Toten, sei es der Trauernden. Diese Aufhebung ins Immer-Gleiche, ins Immer-Währende des Rituals mag den einen Trost, Geborgenheit geben, den anderen ist es nochmalige Zerstörung des einzelnen, die Bestätigung, daß es auf die unwiederholbare Einmaligkeit seines Lebens gerade nicht ankommt³⁵.

Also, versetzen wir das zutiefst ritualekritische und zugleich in die Nachfolge rufende Wort Jesu in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebenskontext, konfrontieren wir es mit dem in ihm dominanten Umgang mit Tod und Sterben, dann werden die spezifischen Anforderungen an eine zeitgenössische Begräbnishomiletik deutlich: Die Begräbnispredigt wird vor allem eine von der Struktur des Rechtfertigungsglaubens geleitete, also mit der heilsamen Differenz von Gott und Geschichte arbeitende *Deutung der individuellen Lebensgeschichte* des Verstorbenen versu-

³³ Vgl. D. Rössler, *Die Vernunft der Religion*, München 1976, 39–44.

³⁴ Vgl. M. Josuttis (Anm. 1), 189–193.

³⁵ Vgl. H. Luther, *Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede*, in: ZThK 88/1991, 407–426.

chen³⁶. Im Augenschein des offenen Grabes wird sie versuchen, deutlich zu machen: Es war das Leben dieses einzelnen nicht zum Tode, sondern zum Leben bestimmt. Was es im Laufe seiner Geschichte faktisch gewesen ist, mag in unseren Augen viel oder wenig gewesen sein, es ist in Gottes Augen auf keinen Fall umsonst, aber auch nie schon alles gewesen. Es steht noch etwas aus, daß es offenbar werde in allem, was es gewesen ist und durch Gottes Liebe gerettet werde.

So versucht die Begräbnispredigt heute – wo ‚Auferstehung‘ in direkter Weise kaum noch verstanden wird – zu sagen, was sich auf verschlüsselte Weise in der christlichen Auferstehungshoffnung ausdrückt. Sie liest die nun abgebrochene, zu Ende gekommene Lebensgeschichte in der Perspektive eines Lebens ohne Ende, im Lichte des Glaubens an ein Leben, das nicht mehr vom Tod bestimmt ist, sondern sich durch den Tod hindurch in Gott vollendet. Sie hält den Schmerz aus über sein vorzeitiges Ende, über die Qual seines Leidens und den Verlust, den es dennoch bedeutet. Sie tut dies in der ihm geltenden Artikulation des Versprechens Jesu, daß das wahre Leben, das seine Erfüllung hier noch nicht gefunden hat, schließlich eintrete und wir darum Wissende sein werden, wir schauen werden, woran wir hier nur glauben können. Dadurch, daß die Begräbnispredigt dem einzelnen angesichts seines so nun zu Ende gegangenen, früher oder später abgebrochenen, in den Augen der Zurückbleibenden immer nur fragmentarisch gelebten Lebens im Namen Gottes das Ganze zuschreibt, unbedingten Sinn, artikuliert sie den Protest gegen den Tod, plädiert sie für das ihm dennoch verheißene Glück, die ihm schließlich unverdient zuteil werdende Fülle des Lebens. Sie wird dies recht verstanden tun, ohne zu vergessen, daß solches Glück nur entsteht aus aufgehobenem Leid. Die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben verkehrt sich in ihr Gegenteil, wird zur billigen, ungläubwürdigen Vertröstung, wo sie Trauer und Klage überspringt, die Trauer über den einzelnen, der nun gestorben ist, die Erinnerung seines Lebens, Leidens und Sterbens, den Schmerz auch und die Klage derer, die hier ohne ihn weiterleben müssen.

Frei von dem sie unglaubwürdig machenden Verdacht, bloße Vertröstungsrede zu sein, wird die Begräbnispredigt deshalb nur dort, wo sie nicht der Gefahr des frommen Geredes erliegt. Zum frommen Gerede, das dem Schrecken und der Verwüstung durch den Tod nicht standzuhalten vermag, gerät sie hingegen leicht, indem sie die großen Worte spricht, von der Auferstehung und vom ewigen Leben, vom Sieg des Lebens über den Tod, von Gott, der in Jesus Christus dem Tod die Macht genommen. Das ist zwar die Verheißung, die die Predigt an den Gräbern zur tröstlichen Zusage werden lassen will. Aber eben, das ist die Wahrheit eines Versprechens, die nur überzeugt in Gestalt der Kritik an dieser in ihren tödlichen Widersprü-

³⁶ Vgl. W. Gräß, Die Rechtfertigung von Lebensgeschichten (Anm. 1), 21–38.

chen zerrissenen Welt, zu der sie zugleich befähigt. Nur in Gestalt solcher Kritik, nur im Sich-Abarbeiten an den tödlichen Widersprüchen und den schmerzvollen Erfahrungen, die der einzelne in der Geschichte seines Lebens bis hin zur Absurdität ihres plötzlichen Endes mit ihnen macht, ist dieses Versprechen aussagbar: als sich zugleich verbergende Aussicht auf eine andere, jenseitige Welt, in der „der Tod nicht mehr sein wird“ (Offb 21, 4). Die Predigt wird illusionär und verliert den Kontakt zur aktuellen Erfahrungswirklichkeit ihrer Hörer, wo sie als bereits wirklich behauptet, was sich, indem es das Versprechen einer anderen Welt enthält, gerade in Gestalt des Widerspruchs, der Klage, der abgründigen Frage, des Protests gegen diese Welt und die tödlichen Erfahrungen, die Menschen in ihr machen müssen, wendet. Wo dieser Widerspruch nicht artikuliert und ausgehalten wird, wird die Verheißung des Glaubens zu einem Reden, das der Bitterkeit des Todes nicht standzuhalten vermag. Es geht nicht hinein in die Erfahrung derer, die von ihr aktuell betroffen sind.

Will die Begräbnispredigt dieser Gefahr eines formelhaften, beziehungslosen Redens nicht erliegen, muß sie sich zum einen durch die Situation der Trauer und der Todeserfahrung hindurcharbeiten, um sie kontrafaktisch, also auf gebrochene Weise, im verhaltenen Ton, in das Licht der Verheißung des Glaubens zu stellen. Sie muß zugeben, daß wir die Verheißung eigentlich nicht glauben können, jetzt, in der Situation der Trauernden, die es behutsam aufzunehmen gilt, deren Gefühle und Gedanken die Predigt in Worte der Verzweiflung, der Anklage, des Protests zu fassen versucht. Daß es die Verheißung des Glaubens auf die Vollendung des Lebens durch den Tod hindurch ist, deren Licht in das Dunkel der aktuellen Todeserfahrung fällt, das hat die heutige Begräbnispredigt heute zum anderen jedoch so umzusetzen, daß sie dem Gestorbenen, der mit dem Fragment seiner Lebensgeschichte nun vor uns liegt, ein Gedächtnis zu stiften versucht, an das Leben und Sterben des Toten zu erinnern und zu sagen sucht, wer er, wer sie, gewesen ist³⁷.

Inwieweit die Lebensgeschichte des Verstorbenen in der Begräbnispredigt zur Sprache zu bringen ist, war ein in der Begräbnishomiletik, vor allem auf der Traditionslinie der Dialektischen Theologie, freilich immer umstrittener Punkt³⁸. Recht verstanden artikuliert die Begräbnispredigt den

³⁷ Dies betont auch *A. Grözinger*, „Religion und Biographie“ in der Beerdigungspredigt. Kultur des Todes und Bestattungsritual, in: *ders.*, Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft, München 1992, 108–125; ebenso *K. Raschzok*, Lebensgeschichte und Predigt. Zur biographischen Dimension der Homiletik, in: PTh 81/1992, 98–116; vor allem aber *P. Cornehl*, Stärker als der Tod. Über die Verschränkung von Eschatologie und Alltag, in: PTh 81/1992, 80–97.

³⁸ Vgl. *H. Vogel*, Gottes Hoffnung am Sarge, Dresden/Leipzig 1936, 17; *H. Diem*, Warum Textpredigt?, München 1939, 157; *G. Harbsmeier*, Was wir an den Gräbern sagen (Anm. 3); *G. Dehn*, Die Amtshandlungen der Kirche, Stuttgart 1950.

im Versprechen des Glaubens liegenden Einspruch gegen den Tod jedoch gerade dadurch, daß sie des Toten gedenkt, an sein Leben und Sterben erinnert. Die Predigt muß eine *Deutung* seines Lebens versuchen. Auch wenn dem die Anonymität der städtischen Lebensverhältnisse vielfach entgegensteht, muß sie eine das private Verhältnis der Hinterbliebenen zum Verstorbenen aufnehmende und zugleich tieferlegende Deutung seiner Lebensgeschichte versuchen im Lichte des biblischen Textes, den sie gewählt hat. Nicht unbedingt, um an der Lebensgeschichte des Verstorbenen vorbildliche Bewährung im Glauben zu zeigen, obwohl auch das auf überzeugende Weise möglich ist. Der Prediger kann sagen: In diesem Glauben, in dieser Hoffnung hat der Verstorbene gelebt. Deutung muß zumeist jedoch in der Weise geschehen, daß deutlich wird, welche Sinnzuschreibung diesem Leben im Lichte der Verheißung des Glaubens gilt, oft genug gerade im Widerspruch zu dem, was es faktisch gewesen ist. Wieder ist es die vom Rechtfertigungsglauben ermöglichte, kontrafaktische Differenz zwischen Deutung und Erfahrung, die wichtig ist. Sie bewahrt die Predigt davor, das gelebte Leben beschönigen und die Trauer über seinen Verlust verharmlosen zu müssen. Indem die Differenz zwischen Deutung und Erfahrung bewußt wird, legt sich die Deutung zugleich als dieses Versprechen über das Leben des Verstorbenen, wonach die endgültige Offenbarung seines Sinnes noch aussteht, es jedenfalls nicht in dem aufgeht, was es gewesen ist, darin aber auch nie und nimmer gering zu schätzen ist. Es wird seine ewige Rettung und Erfüllung bei Gott haben. Weil so das Ganze eines Menschenlebens im Lichte der Vergebung steht, deshalb muß die Predigt auch das Versagen und die Schuld, das Widersprüchliche in ihm nicht verschweigen. Sie kann davon reden, ohne lieblos und verletzend sein zu müssen.

Dadurch, daß die Predigt an das Leben und Sterben des Toten erinnert, widerlegt sie zugleich auf das energischste den gesellschaftlich heute so naheliegenden, durch die Privatisierung und Individualisierung der Lebensverhältnisse zugleich wirksam kompensierten Verdacht, daß es auf den einzelnen gar nicht ankomme. Die christliche Begräbnispredigt nimmt ja gerade dann, wenn niemand mehr da zu sein scheint, um dem Verstorbenen ein ‚ehrendes Angedenken‘ zu bewahren, das Leben des einzelnen wichtig. In der Anonymität heutigen Sterbens tut sie dies im Lichte der Verheißung des Glaubens, die schon bei der Taufe über dem einzelnen ausgesprochen worden ist, daß jeder Mensch dessen gewiß sein kann, nicht umsonst zu leben. Daß diese Verheißung sich erfüllen wird, darauf setzt der Glaube, auch noch in der Situation einsamer Trauer und einer Todeserfahrung, in der der Zweifel an ihrer Wahrheit mächtig ist. Gerade dann hält die Begräbnispredigt fest, daß die Verheißung dem Leben dessen gegolten hat und gilt, der nun gestorben ist. Der Glaube setzt darauf, daß der Verstorbene schauen wird, was die Taufzusage ihm zum Glauben angeboten hat: Er wird in Gott seine bleibende Anerkennung finden.

Gewiß, gerade davon wird die Predigt nur verhalten sprechen, eben weil es die Verheißung ist, die der Welt ein Geheimnis bleibt. Auch für den Glauben steht sie immer im Zeichen des Kreuzes, dieser aktuellen Erinnerung an den brutalen Tod dessen, in dem Verheißung gründet. Ohne die Erinnerung an das Kreuz Jesu wird Begräbnispredigt illusionär. Mit ihr jedoch teils sie in ihrem Widerspruch gegen den Tod zugleich die Hoffnung auf dessen Überwindung mit, auf ein nicht-tödliches Leben in Gottes ewiger Gegenwart. Eine Hoffnung, die voller Unruhe bleibt, mehr Frage als Antwort. Dennoch eine, die darauf besteht, daß dieses Leben nicht schon alles gewesen sein kann. Es steht noch etwas aus. Schon jetzt und hier, wo so viele um ihr Glück betrogen sind. Wir werden schauen, woran wir hier glauben: die Vollendung des ganzen Menschen in die Einheit mit Gott. Er ist die lebendige Fülle alles dessen, was in Wahrheit ist.

„Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes.“ Solche Verkündigung wird also, wenn wir unsere Toten dennoch begraben müssen, immer eine Zusage der Verheißung des Glaubens sein, also gerade ohne Bilder der Erfüllung, in gebrochenen Worten, in bloß andeutender Rede. Ebenso wird sie die stumm machende Todeserfahrung in verständige Worte hineinzuarbeiten versuchen. Sie wird an den Toten erinnern und den Schmerz, den Schrei und die verzweifelte Frage derer teilen, die um ihn trauern. Auch die Verheißung des Glaubens ist der Predigt immer Antwort und Frage zugleich. Treffend hat *Augustin* das deshalb an den Gräbern schwer Sagbare des Glaubens an die ewige Seligkeit in ebenso behauptende wie fragende Worte über den achten Tag, den Sabbat unseres Lebens und dieser Welt gefaßt: „Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's, was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende. Denn Welch anderes Ende gäbe es für uns, als heimzugelangen zu dem Reich, das kein Ende hat?“³⁹

Prof. Dr. Wilhelm Gräß, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum

³⁹ *A. Augustin*, Vom Gottesstaat, Buch 11–22, Bd. II, übersetzt von *W. Thimme*, eingeleitet und erläutert von *C. Andresen*, ²1978, 22, 30. 835.