

Bestattungskulturen im Wandel

Jahrgang 19 Heft 1 | 2017

Gerrit Spallek

Friedhof und Bestattung in den Augen der katholischen
Kirche und als Ort der Theologie

Ethnoscripts 2017 19 (1): 99-122

eISSN 2199-7942

Abstract

Die katholische Kirche sieht in Friedhöfen einen ausgezeichneten Ort für das Zeugnis des christlichen Glaubens. Entsprechend reserviert fällt ihr Urteil gegenüber Bestattungsriten aus, die Interpretationsspielraum für Mehrdeutigkeit und Synkretismen zulassen. In der ersten Hälfte dieses Beitrags wird die Haltung der katholischen Kirche (in Deutschland) gegenüber den geläufigen Bestattungsformen erläutert. In der zweiten Hälfte geraten Friedhöfe und Bestattungsriten als locus theologicus ins Blickfeld. Anhand zweier Schlaglichter wird jeweils exemplarisch veranschaulicht, was es hier sowohl für die Theologie zu entdecken gibt als auch, was Theologie zu den hier zu verortenden Diskursen beizutragen hat. Eine Parallelisierung des neu errichteten Kolumbariums im Hamburger Mariendom mit einem folgenreichen Einschnitt in die frühchristliche Friedhofskultur warnt vor einem Vereindeutigungsreflex, der zu einem Rückzug in die eigenen vier Wände führt. Die Herausstellung des widerständigen Potentials der christlichen Hoffnung gegenüber der Absurdität des Todes zeigt auf, was die christliche Theologie zu den öffentlichen Debatten um Tod und Trauer beizutragen hat. So trostspendend es auch sein mag: Der Tod selbst bedeutet keine Erlösung, sondern bezeichnet eine Grundbedingung menschlicher Existenz, von welcher der Mensch erlöst werden muss. Denn auch ein gutes Ende bedeutet noch nicht, dass alles gut ist.

Herausgeber:

Universität Hamburg
Institut für Ethnologie
Edmund-Siemers-Allee 1 (West)
D-20146 Hamburg
Tel.: 040 42838 4182
E-Mail: lfE@uni-hamburg.de
<http://www.ethnologie.uni-hamburg.de>

eISSN: 2199-7942



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Licence 4.0
International: Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen.

Friedhof und Bestattung in den Augen der katholischen Kirche und als Ort der Theologie

Gerrit Spallek

Vorüberlegungen anhand der Pietà



Abb. 1: Michelangelos Pietà (Rom), © Katharina Wieland Müller/Pixelio

Voll Trauer und Ehrfurcht hält eine Frau den leblosen Körper eines Mannes in den Armen. Das abgebildete Motiv wird als *Pietà* bezeichnet. Es ist ikonographisch eindeutig, dass es sich bei den abgebildeten Personen um den am

Kreuz zu Tode gequälten Jesus von Nazareth und um seine trauernde Mutter Maria handelt. Das christliche Bekenntnis sieht in dem Verstorbenen den Sohn Gottes, den Messias, den Erlöser, das fleischgewordene Wort Gottes. In der Frau sehen Christinnen und Christen dessen Mutter, die Gottesmutter Maria. Die Darstellung zeigt eine der letzten Etappen im Leidensweg Jesu. Es ist die vorletzte Station des *Kreuzwegs*, dem katholischen Frömmigkeitsritus, bei dem die Gläubigen die Passion Jesu betend nachgehen und symbolisch miterleben. Als nächste Kreuzwegstation folgt die Grablegung in ein Felsengrab.

Für Ausführungen bezüglich eines spezifisch (katholisch-)christlichen Umgangs mit Tod, Trauer und Bestattungskultur gilt die Pietà als häufiger Ausgangspunkt. In den letzten 25 Jahren haben die deutschen Bischöfe drei Schriften veröffentlicht, die sich dem Thema *Bestattungskultur und Trauer* widmen.

- 1994: *„Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht.“* (= Bischöfe 1994) Auslöser war die wachsende Popularität anonymer Bestattungen.
- 2005: *„Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht.“* (= Bischöfe 2005) Auslöser war die Konjunktur von Waldbestattungen.
- 2011: *„»Der Herr vollende an Dir, was er in der Taufe begonnen hat.« Katholische Bestattungskultur angesichts neuer Herausforderungen.“* (= Bischöfe 2011) Auslöser war der Wille, auf den Wandel in der Bestattungskultur konstruktiv zu reagieren.

Alle drei Schriften werben um einen würdevollen und pietätvollen Umgang mit Verstorbenen und warnen vor einer funktionalen „Entsorgungskultur“ sowie einem Verdrängen der Toten bzw. des Todes generell. Dabei stellen sie jeweils die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der behandelten Fragestellungen heraus. Sie greifen eine Redensart auf, die in der deutschsprachigen Sepulkralkultur (beispielsweise auf Homepages von Bestattungsunternehmen) sehr gebräuchlich ist und hier landläufig dem attischen Staatsmann Perikles (493–429 v. Chr.) zugeschrieben wird: „Ein Volk wird so beurteilt, wie es seine Toten bestattet.“ (zitiert nach Bischöfe 1994: Nr. 0.3; 2005: Nr. 1.1.3). Die beiden älteren Schriften der Bischöfe verweisen zudem explizit auf die Darstellung der Pietà als Anschauungsbeispiel.

Am 25. Oktober 2016 hat zudem die päpstliche Kongregation für die Glaubenslehre eine Instruktion veröffentlicht: *„»Ad resurgendum cum Christo« über die Beerdigung der Verstorbenen und die Aufbewahrung der Asche im Fall der Feuerbestattung“* (= Glaubenskongregation 2016).

Dieser Beitrag gibt einen Einblick auf den Friedhof und die gegenwärtige Bestattungskultur aus Perspektive der katholischen Kirche und beleuchtet zwei exemplarische Verortungen der theologischen Forschung. Vorange-

hen soll eine Skizze grundsätzlicher Überlegungen, die ihren Ausgang bei der Darstellung der trauernden Mutter Gottes über den leblosen Leib Christi nimmt.

(1) Im Todesfall gilt die kirchliche Zuwendung beiden auf der Pietà repräsentierten Personengruppen: Verstorbene sollen bestattet, Trauernde sollen getröstet werden. Beides seien „Werke der Barmherzigkeit“, so die Bischöfe (Bischöfe 1994: Einführung). Diese Wahrnehmung eines Doppelauftrags zu verstehen ist wichtig, da die Bischöfe bei der Bewertung zeitgenössischer Bestattungsformen stets sowohl mit Blick auf die Verstorbenen als auch auf die Trauernden argumentieren. Denn im Gegensatz zu früher, als die kirchliche Fürsorge angesichts des Todes insbesondere als *Jenseitsfürsorge* für die Verstorbenen verstanden wurde (Stichwort: Fegefeuer), spielt heute die *Daseinsfürsorge* die entscheidende Rolle in der Seelsorge – für Trauernde, aber auch für Kranke und Sterbende (Bischöfe 2005: Nr. 6).

(2) Auf der Pietà ist neben der Trauer um den verstorbenen Sohn auch die Ehrung seines vom Leben gezeichneten Leibes erkennbar. Aus christlicher Perspektive handelt es sich beim menschlichen Leib weder um ein Stück bössartige – und daher zu überwindende – Materie noch um ein bloßes Mittel zum Zweck eines ausschließlichen Heils der Seelen. Die kirchen- und theologiegeschichtliche schwere Hypothek der Leibfeindlichkeit macht es schwer zu glauben, aber dem menschlichen Leib kommt dem christlichen Verständnis nach eine unermessliche Würde zu. Christinnen und Christen bekennen, dass Gott Mensch geworden ist. Das bedeutet nicht weniger, als dass der auf der Pietà abgebildete Leib für sie der zerschundene Körper Gottes ist. Das hat grundlegende Konsequenzen für ein theologisches Verständnis menschlicher Leiblichkeit. Mit all seiner Limitation und Zerbrechlichkeit wird der menschliche Leib nicht geringer als gottfähig geglaubt. Das ist auch der entscheidende Grund, warum nach Meinung der Bischöfe weder Leibverachtung noch Körperkult einer christlichen Einstellung zum lebendigen wie zum verstorbenen Körper entsprechen würden (Bischöfe 2005: Nr. 6).

Nicht nur durch die Wundmale ist der auf der Pietà dargestellte Leichnam vom Leben gezeichnet. Für die Bischöfe bleibt auch der tote Körper ein *Symbol*: ein Zeichen, das über die Wirklichkeit reiner Materialität hinausweist auf die menschliche Würde, die Gottesbeziehung als auch die vielfältig geglückten wie auch missglückten menschlichen Beziehungen der Verstorbenen (Bischöfe 2011: Nr. 6).

(3) Die Pietà stellt die Zwischenstation zwischen entehrender Hinrichtung und einer Bestattung in einem fremden Grab dar, auch weil Jesus selbst kein eigenes Vermögen besessen hat. Dies lässt die Bischöfe über die Angemessenheit einer Bestattungsform reflektieren: Pompöse Leichenbegräbnisse oder auch prunkvolle Grabkultur entsprechen ihrer Ansicht nach nicht dem „Geiste Jesu“ (Bischöfe 1994: Nr. 2.4.1). Gleich im Anschluss an diese Feststellung folgt eine nicht uninteressante Mutmaßung: Üppige Aufwen-

dungen könnten auch Ausdruck von Schuldgefühlen, Wunsch nach Wiedergutmachung, oder aber auch Kompensationshandlungen sein – für das, was durch den Abbruch des Todes unvollendet bleiben musste oder nie erst begonnen werden konnte. Selbst ein gutes Ende (nach langer Lebenszeit, ohne Angst und Schmerzen) muss noch nicht bedeuten, dass auch wirklich alles gut ist. Vieles bleibt am Ende eines Lebens ungesagt, unversöhnt und unverstanden. Eine Grabstätte kann dabei der Ort für die Aufarbeitung und Vergegenwärtigung des Versäumten sein, muss es aber nicht (Bischöfe 1994: Nr. 2.4.1).

(4) Vielmehr verweisen die Bischöfe auf die alltäglichen Frömmigkeitspraktiken, wie Gebete und Gottesdienste in der kirchlichen Gemeinschaft. Neben der eigentlichen Bestattung zählen darum auch die Wache im Sterbehause, eine spezielle Eucharistiefeier (Requiem) sowie ein jährliches Totengedenken zum ordentlichen Ritus angesichts des Versterbens eines Gemeindeglieds (Bischöfe 2011: Nr. 4f). Dabei bleibt zu bedenken, dass die Pietà nichts Triumphales an sich hat. Festgehalten werden Trauer und Schmerz. Nichts im Bildmotiv selbst verweist auf ein vorschnelles Versprechen einer Auferstehung, keine Überheblichkeit eines „*Wo ist dein Sieg, o bitterer Tod? Du selber musst erleben; der mit dir rang, ist unser Gott, Herr über Tod und Leben*“ (Katholisches Gebets- und Gesangbuch Gotteslob 2013: Nr. 771). Die Pietà fängt vielmehr einen Moment ein, in dem alles auf dem Spiel zu stehen scheint. Mit dem Kreuzestod steht zunächst die radikale Frage im Raum, ob die *Sache Jesu* gescheitert und sein Glaube widerlegt seien. Nach der Kreuzigung verbleiben die Jüngerinnen und Jünger vorerst im Ungewissen. Erst Tage später erinnern sie sich an die Worte und Taten Jesu zurück. Sie machen die Erfahrung, dass der am Kreuz Gestorbene nicht für immer tot ist, sondern von Gott auferweckt wurde und dass zugleich dieses Ereignis für sie nicht folgenlos bleibt. Auch ihnen ist das ewige Leben versprochen.

Wenn Christinnen und Christen fortan mitten im Leben diese frohe Botschaft bezeugen, bedeutet das nicht, dass Trauer, Ängste, Klage, Protest und Unverständnis keinen Ort mehr innerhalb des christlichen Lebens und der Glaubensreflexion haben. Der Glaube an die Auferstehung verstrahlt und überblendet weder die Erfahrungen menschlicher Existenz noch die Zweifel und Ängste, von denen Jesus selbst nicht verschont geblieben ist (vgl. Markusevangelium 14, 32-42; 15,34). Auch gibt sich eine christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben nicht damit zufrieden, dass die Zäsur des Todes eine Gleichmacherei aller menschlichen Erfahrungen bedeuten soll. Eine christliche Gottesrede im Angesicht des Todes will und darf auf die Fragen nach Versöhnung und Gerechtigkeit nicht verzichten.

(5) Die Frage nach Gerechtigkeit und Versöhnung verweist bereits auf den Bereich des Öffentlichen. Für die deutschen Bischöfe ist es wichtig zu betonen, dass es sich weder beim Tod noch bei der Trauer um eine reine Privatsache handelt (Bischöfe 2011: Nr. 13). Dies mit Nachdruck einzuschärfen

ist zugleich eines der Hauptanliegen des jüngsten Schreibens der Glaubenskongregation (2016). Zwar handelt es sich bei dem unvertretbaren Erlebnis des eigenen Todes sicherlich um den intimsten Moment im Leben eines jeden Menschen. Aus christlicher Perspektive geht es aber um mehr als die Findung eines inneren Friedens mit sich und seiner Umwelt. Der irreversible Abbruch des menschlichen Lebens löscht die verstorbene Person nicht gleichzeitig aus den Beziehungsgeflechten aus. Es klafft eine Leerstelle auf, zu der die Hinterbliebenen sich irgendwie verhalten müssen. Angesichts der Endgültigkeit des Todes können verpasste oder verweigertere Chancen zu quälender Realität werden: das nichtgesagte Wort, die ausgebliebene Versöhnung, der niemals dagewesene richtige Moment etc. Ebenso ist es durchaus möglich, dass die oder der Verstorbene sich zu Lebzeiten gravierend schuldig gemacht hat, diese Schuld aber bis zum Ende nicht eingestehen will, oder dass es sich um eine unentschuld bare Tat handelt.¹

Es wird deutlich: Selbst, wenn zum Ende für die oder den Verstorbenen alles gut sein möge, muss das Gleiche noch lange nicht für alle Angehörigen gelten. Die Tendenz zur Privatisierung der Trauer wird daher von der Kirche deutlich kritisiert (Bischöfe 1994: Nr. 1.3). Je präsenter ein verstorbener Mensch und die begleitenden Trauerritten in der Öffentlichkeit sind, desto niedrigschwelliger wird die Möglichkeit einer heilsamen Konfrontation mit *allem, was nicht gut ist*, wenn das unwiderrufliche Ende eingetreten ist. Der Theorie nach sind kirchliche Trauerfeiern daher grundsätzlich öffentliche Veranstaltungen. Die Möglichkeit der Verabschiedung, des Gebens und Empfangens von Trost, der Bekundung von Trauer und der Begegnung mit dem Versäumten soll allen offen stehen.

Stätten der Verkündigung: der Friedhof als christlicher Zeugnisort

Der christliche Glaube lebt aus der Hoffnung, dass mit dem Tod nicht alles aus ist. Auch nach dem Tod hat der Mensch Würde und Zukunft. Mit dem Tod kommt das menschliche Leben zwar zu seinem Ende, nicht aber zu seinem Ziel. Grund dieser Hoffnung sind Leben, Sterben sowie die Auferstehung Jesu. Den Glauben an Jesus als den Christus, Gottessohn und Erlöser sowie die daraus erwachsene Hoffnung auf ein ewiges Leben gilt es für Christinnen und Christen zu bezeugen. Einen besonders geeigneten Ort für ein solches Zeugnis sehen die katholischen Bischöfe auf Friedhöfen gegeben. In ihren Augen können öffentliche Friedhöfe durch bewusste Gestaltung zu Stätten der Verkündigung, also Orten des christlichen Zeugnisses, werden.

¹ Das vielleicht eindrucklichste Beispiel einer solchen unentschuld baren Schuldverstrickung, auch weil ein Gegenüber fehlt, das entsprechender Entschuldigung mächtig wäre, findet sich in der offenen Frage von Simon Wiesenthal: *Die Sonnenblume* (Wiesenthal 2015).

Auch der Friedhof kann eine Stätte der Verkündigung und der christlichen Auferstehungshoffnung sein. Das bedeutet, er ist der mehrheitlich anerkannte und bevorzugte öffentliche Ort der Trauer. Es besteht die Chance, die ‚Monumente des Todes‘ durch die Art ihrer Gestaltung zu ‚Dokumenten des Lebens‘ werden zu lassen. Durch das Angebot textlicher und ikonographischer Elemente christlicher Verkündigung kann der Friedhof den Charakter eines ‚Gegenortes‘ gewinnen, der dem Besucher nicht nur die gewünschte Ruhe und Besinnung gewährt, sondern ihm auch ein Hoffnungspotential anbietet (Bischöfe 2005: Nr. 5).

Das gesehene Potential für das christliche Bekenntnis lässt sich in Bezug auf zwei Gesichtspunkte näher erläutern. Erstens ist an die geteilte Grundannahme zu erinnern, die Perikles zugeschrieben wird: dass ein Volk bzw. eine Gesellschaft oder Kultur danach beurteilt werden könne, wie sie mit ihren Toten umgehe. Angewendet auf Religion heißt das: Am Umgang einer Religion mit den Toten sollen Rückschlüsse auf ihre Überzeugungen gezogen werden können, ebenso aber auf ihren Grad an Humanität und Rationalität. Zweitens kann die relationale Funktion einer Grabstätte betrachtet werden. Am Scheidepunkt von Leben und Tod dient eine Grabstätte sowohl der Beziehung als auch der Trennung. Durch das Grab werden Lebende und Tote auf mehreren Dimensionen voneinander getrennt und zugleich miteinander in Beziehung gestellt:

(1) *Zwischen Lebenden und Toten:* Das Grab wird zum symbolischem Phänomen *anwesender Abwesenheit* oder *abwesender Anwesenheit*. Das Grab birgt in dieser Form die Möglichkeit einer Beziehung zu einer oder einem Verstorbenen. Hier wird sich beispielsweise erinnert, gesprochen, gebetet oder es werden Ehrerweisungen vollzogen (etwa durch Blumen oder Kerzen). Das Grab stellt einen möglichen Ort dar, der behilflich sein kann, all dem zu begegnen, das offen geblieben ist, wenn das Leben abgebrochen ist. Zugleich trennt das Grab eindeutig die Lebenden von den Toten. Auch der nicht unaggressive Akt des Vergrabens, rudimentäre Exorzismen sowie die Umfriedung des Friedhofs mit Mauern und Zäunen machen nicht nur deutlich, dass hier eine endgültige Zäsur stattgefunden hat, sondern klagen diese in gewisser Weise auch ein. Ruhe in Frieden heißt auch: Lass mich in Ruhe! (Frenschkowski 2011: 18f)

In diesen Zusammenhang gehört auch die Konfrontation von Besucherinnen und Besuchern eines Friedhofes mit ihrer eigenen Sterblichkeit. Die hier erfahrene Trennung von Leben und Tod ist plötzlich nur noch eine *Trennung auf Zeit*, die eigene Existenz wird als *Sein-zum-Tode* (M. Heidegger) erfahren. Aber bedeutet das dann auch das Ende? Die „merkwürdige Heterotopie des Friedhofs“ (Foucault 2005: 937) lädt dazu ein, sich Fragen zu stellen, denen eine religiöse Dimension nicht abgesprochen werden kann – wenn auch mit offenem Ausgang!

(2) Ein Gräberfeld oder vielmehr Ensemble von Gräberfeldern, wie sie uns vermehrt auf zeitgenössischen Friedhöfen begegnen, stellen des Weiteren Relationen *zwischen Verstorbenen* her. „Der Tod macht alle gleich“ sagt ein Sprichwort. In gewisser Weise scheint das zu stimmen. Erstens ist nichts so gewiss wie der Tod eines jeden Menschen. Zweitens haben gerade Friedhöfe in zeitgenössischen Metropolen etwas Utopisches an sich. Denn hier begegnet uns eine interkulturelle und interreligiöse Vielfalt in Ruhe und Frieden vereint.

Dieses gezeichnete Idyll darf aber nicht davon ablenken, dass sich die Trennungen und Ungleichheiten, die uns zu Lebzeiten nur allzu vertraut sind, auch auf dem Friedhof widerspiegeln. Bei genauer Betrachtung spiegeln Friedhöfe auch heute die gewohnte Ordnung der Dinge. So finden sich beispielsweise wieder vermehrt Grabstätten als Prunkstätten. Die Bischöfe haben ihren Blick dagegen vielmehr auf das gerichtet, was nicht sofort ins Auge springt: sogenannte „Sozialbestattungen“, die sie in die Nähe einer kostengünstigen Entsorgung rücken (Bischöfe 2005: Nr. 2.3.3f) sowie totgeborene Kinder, die ein damals noch notwendiges Minimalgewicht für eine reguläre Bestattung nicht erreicht hatten (Bischöfe 2005: 2.3.7). Die oben beschriebene Utopie des zeitgenössischen Friedhofs kann eben auch im Sinne von Michel Foucault interpretiert werden (Foucault 2005: 935): als Fortsetzung und Übersteigerung des Status quo. Auch als Utopie einer diversitätsfähigen Einheit ist dem gegenwärtigen Friedhof Ausgrenzung nicht fremd, wenn gleich sie versteckt ist. Sichtbar wird die sich hier fortsetzende Ausgrenzung zumeist ausschließlich durch das, was nicht sichtbar ist. Die Kirche erklärt sich zur Anwältin der in ihren Augen unwürdig Bestatteten und verpflichtet sich selbst auf ein gottesdienstliches Gedenken dieser Verstorbenen.

Wenn sich die Verhältnisse zu Lebzeiten auf dem Friedhof widerspiegeln können, funktioniert diese Spiegelung auch in die andere Richtung. Das ist schließlich auch die entscheidende Voraussetzung, um vom Friedhof als Zeugnisort zu reden. Gewissermaßen durch eine Abgrenzung unter Toten, also eine gezielte und profilierte Gestaltung des Umgangs mit den Verstorbenen im öffentlichen Raum, versucht die Kirche ein Kommunikationsmedium zu kreieren, das einen Rückschluss auf eine Glaubensgemeinschaft ermöglicht, die im alltäglichen Leben ohne weitere *identity markers* auskommt. Das wirft die Frage auf, ob es sich bei der Debatte um eine spezifisch christliche Trauer- und Bestattungskultur nicht zumindest auch um einen Stellvertreterdiskurs handelt: In welcher Weise sollen oder können Christinnen und Christen sich unter den Bedingungen säkularer, zunehmend urbaner anonymer Alltäglichkeit als Christinnen und Christen erkennbar und unterscheidbar machen? (vgl. hierzu Certeau 2009: 215-244)

(3) Die Beziehungsdimension eines Friedhofs als *Begegnungsort zwischen Lebenden und Lebenden* haben die deutschen Bischöfe kaum im Blick. Die Vernachlässigung dieser kommunikativen Dimension liegt wahrschein-

lich zumindest auch daran, dass die Kirchenvertreter nach wie vor vom Idealtypus eines Erdgrabes ausgehen, wo zumeist die Begegnung zwischen Lebenden und Toten im Mittelpunkt steht. Die Begegnung und Gemeinschaft unter Lebenden hat für sie dagegen ihren primären Ort im gottesdienstlichen Geschehen im Kirchenraum.

In diesem Sinne ist es überaus begrüßenswert, dass die Bischöfe sich im Papier von 2011 positiv gegenüber Möglichkeiten gemeinschaftlicher Grabstätten geäußert haben. Gemeinschaftsgrabstätten bergen weit eher als Einzelgräber das Potential, zur Begegnungsstätte von Angehörigen zu werden. Hier lässt sich über Schmerz, Trauer und Trost ins Gespräch kommen. Die Bedingungen für die Möglichkeit, dass in einem solchem Gespräch die Hoffnung, die einen trägt, und die Zweifel, die einen plagen, zur Sprache kommen, scheinen hier wesentlich günstiger als auf einem Einzelgrabfeld.

Alternative Bestattungsformen in den Augen der katholischen Kirche in Deutschland

Ausdrücklich empfohlen wird von den deutschen Bischöfen nach wie vor eine Erdbestattung mit Sarg. Als Gründe werden die Würdigung gegenüber dem menschlichen Leib, die Wahrung des Leibes als Symbol für die Beziehungen der/des Verstorbenen und ihrer/seiner Würde über den Tod hinaus, die Ehrfurcht vor der Schöpfung, die größere Nähe zum Begräbnis Jesu (Felsengrab!) sowie die Bedeutung eines festen Ortes für den Trauerprozess angeführt (Bischöfe 2011: Nr. 6). Die jüngste Instruktion der Glaubenskongregation hat dieser Empfehlung nochmals zusätzlichen Nachdruck verliehen (Glaubenskongregation 2016).

Gleichzeitig betonen die Bischöfe aber, dass die hohe Wertschätzung der Erdbestattung nicht zu einer Abwertung der Feuerbestattung führen dürfe (Bischöfe 2011: Nr. 9). Die Feuerbestattung wird zwar nicht empfohlen, seit 1963 jedoch auch nicht mehr verboten, sofern die persönlichen Beweggründe für diese Bestattungsform nicht widerchristlich sind (Bischöfe 2005: Nr. 2.3.2). Der historische Hintergrund dieser sich durchziehenden Bemerkung ist, dass die Feuerbestattung lange Zeit als antikirchliches und antireligiöses Zeugnis wahrgenommen und als solches bekämpft wurde. Der Erlaubnis der Feuerbestattung durch das Heilige Offizium – der heutigen Glaubenskongregation – gingen mehrere Anfragen voraus, die insbesondere aus Regionen stammten, in denen Erdbestattungen entweder schwierig zu realisieren sind oder dem religiösen Empfinden des Umfeldes widersprachen. In der entsprechenden Instruktion des Heiligen Offiziums heißt es:

Den frommen und beständigen Brauch der Christen, die Leichname der Gläubigen zu beerdigen, suchte die Kirche immer zu unterstützen, [...] auch indem sie Strafen gegen diejenigen androhte, die eine so heilsame Praxis angriffen; dies tat die Kir-

che vor allem immer dann, wenn der Angriff aus einer gegen christlichen Sitten und kirchlichen Überlieferungen feindseligen Gesinnungen derer erfolgte, die [...] die Beerdigung durch die Verbrennung zu ersetzen suchten zum Zeichen der heftigen Ablehnung christlicher Dogmen, am meisten aber der Auferstehung der toten Menschen und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Dieser Vorsatz aber war, wie offen vor Augen liegt, etwas, was der Gesinnung derer, die sich für die Verbrennung einsetzten, subjektiv innewohnte, objektiv aber der Verbrennung nicht anhaftete; wie nämlich die Einäscherung des Leibes weder die Seele berührt noch die Allmacht Gottes daran hindert, den Leib wiederherzustellen, so enthält sie in sich keine objektive Leugnung jener Dogmen (Denzinger und Hünermann 2014: Nr. 4400).

Seit 2011 erlauben die Bischöfe die Errichtung kirchlicher Kolumbarien als Form christlicher Gemeinschaftsgrabstätten im Kirchenraum (s.u.). Mit Blick auf die lange und bittere Dämonisierung der Feuerbestattungen ist es durchaus erwähnenswert, dass heute eine Einäscherung die Voraussetzung ist, wenn ich mich in einem katholischen Kirchenraum bestatten lassen möchte (Sörries 2014: 171f).

Die Glaubenskongregation hat 2016 festgelegt, dass die Asche der Verstorbenen auf einem Friedhof, in einer Kirche oder einem anderen von den kirchlichen Autoritäten legitimierten Ort aufzubewahren ist. Eine Aufbewahrung im Wohnraum ist nicht gestattet, es sei denn eine Sondergenehmigung wird im strikten Ausnahmefall durch den Ortsbischof erteilt. Auf keinen Fall darf die Asche unter den verschiedenen Angehörigen aufgeteilt, in der Natur ausgestreut oder in Erinnerungsgegenständen (z.B. Erinnerungsdiamanten) aufbewahrt werden (Glaubenskongregation 2016).

Grundlegende Vorbehalte bestehen gegenüber dem Feld der Naturbestattungen (z.B. Bestattung auf Friedwäldern oder Verstreuungen der Asche auf See). Hierfür lassen sich zwei Gründe ausmachen. Der erste bezieht sich mehrheitlich auf die Hinterbliebenen, da vor der schwierigeren Erreichbarkeit der Ruhestätte gewarnt wird. Der zweite Grund ist erneut in Hinblick auf die Vorstellung einer engen Verbindung von Bestattung und Zeugnis zu suchen. Die deutschen Bischöfe teilen mit der Glaubenskongregation die Befürchtung, dass bei Bestattungen in der Natur die Gefahr von naturreligiösen oder pantheistischen Fehldeutungen und Synkretismen besteht. Hierauf sollen die Seelsorgerinnen und Seelsorger unbedingt hinweisen. Wenn eine Entscheidung jedoch bereits gefallen ist, so die Bischöfe, soll zur Vereindeutigung zumindest eine Namensplakette mit einem christlichen Symbol die Bestattungsstelle kennzeichnen. Um jeder Verwechslungsgefahr zu entgehen, soll auch keinesfalls vor Ort in der Natur eine Eucharistiefeier stattfinden, sondern einzig im heimischen Kirchenraum. Dies hat zugleich den Vorteil,

dass den übrigen Gemeindemitgliedern eine barrierefreiere Teilnahme am Traueritus ermöglicht wird (Bischöfe 2011: Nr. 12). Die Interpretation und Rezeption der neusten Verlautbarung der Glaubenskongregation werden zeigen müssen, inwiefern der hier beschriebene, ohnehin kontinuierlich enger gewordene Spielraum überhaupt noch besteht. „Um jegliche Zweideutigkeit pantheistischer, naturalistischer oder nihilistischer Färbung zu vermeiden“ (Glaubenskongregation 2016), lässt die päpstliche Kongregation ausschließlich derartige alternativen Bestattungsformen zu, die aus hygienischen, sozialen oder ökonomischen Gründen gewählt werden. Für die allermeisten naturbezogenen Bestattungen in Deutschland trifft (noch) keines der drei Kriterien zu.²

Die größte Sorge bereitet den deutschen Bischöfen – im Gegensatz zur römischen Kirchenbehörde – seit längerem der Trend anonymer Bestattungen. Diesen deuten die Bischöfe zugleich als Symptom tiefgreifender gesellschaftlicher Problemfelder, warum ihre Sorge auch weniger mit der Bestattungsform selbst begründet wird, als vielmehr mit den vermuteten Motivationen: Vereinsamung, wirtschaftliche Sorgen, Privatisierung des gesamten Lebens, Entsorgungsmentalität, Plausibilitätsbruch religiöser Geltungsansprüche, missionarischer Atheismus (Bischöfe 2005: Nr. 2.3.4). Aber auch dem Akt der Anonymisierung stehen die kirchlichen Autoritäten mit großem Unbehagen gegenüber. Zum einen befürchten sie, dass die Trauer für die Angehörigen ortlos werde und sich dies folgenswer auf den Trauerprozess auswirken könnte (Bischöfe 2011: Nr. 6). Zum anderen werden theologische Begründungen aufgeführt: „Sie [die anonyme Bestattung; G.S.] steht in deutlicher Spannung zum christlichen Glauben, dass der Mensch ein unsterbliches Leben bei Gott hat“ (Bischöfe 2005: Anhang 2).

Um zu verstehen, warum eine Anonymisierung der Verstorbenen dem christlichen Glauben an ein ewiges Leben bei Gott widersprechen soll, ist zumindest eine kursorische Klärung notwendig, was christlicherseits darunter verstanden wird, wenn von einer *leiblichen Auferstehung* der Toten (vgl. 1 Kor 15) gesprochen wird. Leibliche Auferstehung bedeutet keine Wieder- bzw. Nachbildung des Körpers, den die oder der Verstorbene zu Lebzeiten hatte. Dieses Missverständnis hatte bereits in der Frühzeit der christlichen Theologie für hinreichend Verwirrung gesorgt (Lanzinger 2013): Was wäre beispielsweise das Referenzalter für den Auferstehungsleib? Was passiert mit körperlicher Versehrtheit? Warum sollten sämtliche Körperfunktionen wiederhergestellt werden, deren Notwendigkeit für ein ewiges Leben höchst fragwürdig wären (beispielsweise Verdauungsorgane)?

2 Entgegen der hier vorgestellten Verlautbarungen amtskirchlicher Autoritäten scheint es für viele Christinnen und Christen jedoch nicht sonderlich problematisch zu sein, „sich im Wald bestatten zu lassen und dabei den Baum als ein nach vielen Seiten offenes Symbol auch als Sinnbild für die Ewigkeit anzunehmen“ (Handke 2015: 97).

Daher wird auch die Zerstörung des Leichnams der Verstorbenen grundsätzlich nicht als theologisches Problem angesehen. Der Glaube an die leibliche Auferstehung setzt aus christlicher Perspektive weder eine Konservierung des Leichnams noch eine eindeutige Zuordbarkeit einzelner Leichenteile voraus. Denn das Leibliche an der leiblichen Auferstehung bezieht sich weit weniger auf den menschlichen Körper selbst als vielmehr auf all das, wofür der menschliche Leib als Medium dient, wofür er steht und was er ermöglicht: eine unverwechselbare Lebensbiographie, unvertretbare Erfahrungen und einzigartige Beziehungsgeflechte. Auch im Tod geschieht aus christlicher Perspektive keine Anonymisierung im Sinne einer Gleichmacherei, keine Nivellierung von Personalität und Biographie, keine Tabula rasa, kein Nirwana. Dem christlichen Glauben nach erhalten die Verstorbenen im ewigen Leben nicht ihren irdischen Körper zurück, sondern bewahren ihre Individualität als auch Beziehungsmöglichkeiten und -reichtum.

Weil der Tod aus christlicher Perspektive keine Gleichmacherei bedeutet, äußern die Bischöfe vehemente Skepsis gegenüber einer Bestattungsform, die eben eine solche Deutung nahelegt. Die Sorge im Hintergrund lautet auch hier: Was bezeugt eine Person, die sich anonym bestatten lassen möchte? Welche Hoffnung bewegt einen Menschen zu diesem Entschluss? In den Papieren von 1994 und 2005 finden die deutschen Bischöfe dennoch wertschätzende Worte in Bezug auf das weite Feld der anonymen Bestattungen, die 2011 zwar nicht widerrufen, jedoch auch nicht bekräftigt oder wiederholt werden. In den beiden älteren Papieren heißt es: *„Der Glaube an die Auferstehung übersteigt eine Fixierung auf das Grab.“* Ein selbstkritischer Blick auf die Vielfalt der eigenen Traditionen lässt auch gar keine andere Feststellung zu. Wie die Bischöfe selbst anführen, beerdigt der Karteuserorden beispielsweise seine Mitglieder nur mit einem Holzkreuz, ohne Namensplakette oder weiteren Grabschmuck. Das Gros der Gläubigen wird von den Bischöfen allerdings auf ihre Verantwortung hingewiesen, die geschichtlich entstandenen Alternativen bei der Wahl einer Bestattungsform als Möglichkeit zum christlichen Zeugnis zu ergreifen:

Auf der anderen Seite erscheint es im Zeichen zunehmender Säkularisierung besonders notwendig, in Todesanzeigen, in der Gestaltung von Grabsteinen und Friedhöfen und vor allem in den gemeinsamen liturgischen Feiern Zeugnis für den Glauben an Gott und für die Hoffnung auf die Auferweckung der Verstorbenen zu geben (Bischöfe 1994: Nr. 2.5.3, 2005: Nr. 2.3.4).

Kann das jüngste Schreiben der deutschen Bischöfe zu Trauer- und Bestattungskultur von 2011 zumindest subkutan als Verhärtung der Vorbehalte gegenüber anonymer und naturbezogener Bestattungsformen gelesen werden, bezeugt es gleichzeitig eine bemerkenswerte Öffnung und Neuerung. Entgegen einer bisher überwiegend defensiven Zurückweisung gegenwärtiger Be-

stattungstrends, bietet die katholische Kirche in Deutschland fortan konkrete Handlungsalternativen an. Zum einen sollen die katholischen Pfarreien und Bistümer auf ihren kirchlich verwalteten Friedhöfen sogenannte „halbanonyme“ Grabflächen einrichten und darauf hinwirken, dass solche Flächen auch auf kommunalen Friedhöfen entstehen. Hierdurch besteht die Möglichkeit, dass die Verstorbenen durch ein kleines Namensplättchen an gemeinsamer Stelle vor der Anonymität bewahrt werden und den Trauernden ein konkreter Ort zum Trauern angeboten wird. Auch wird angeregt, dass diejenigen, die sich bereits für eine solche spätere Grabstätte entschieden haben, sich zu einer Trauergemeinschaft zusammenschließen können (Bischöfe 2011: Nr. 7). Zumindest über eine Fußnote wird sogleich ein Verweis innerhalb des Textes hergestellt, dass kirchlich organisierte halbanonyme Grabfelder sowie die hier entstehenden Trauer- und Bestattungsgemeinschaften auch mögliche Räume für diejenigen sein könnten, die ansonsten eine kosteneffiziente, sogenannte Sozialbestattung erwartet (Bischöfe 2011: Nr. 14).

Weiter eröffnen die Bischöfe im gleichen Schreiben die Möglichkeit zur Einrichtung von kirchlichen Kolumbarien. Denkbar ist, dass sowohl ganze Kirchen zu einem Kolumbarium umgewidmet oder dass einzelne Teilbereiche um ein Kolumbarium erweitert werden können. Die konkreten Träger (Bistümer, Dekanate, Pfarreien) sollen dabei eigenverantwortlich festlegen können, inwiefern auch Urnen von Nichtkatholikinnen und Nichtkatholiken Platz innerhalb der Nischen im Kirchenraum finden können und ob vor Ort auch nichtkirchliche Zeremonien gestattet werden (Bischöfe 2011: Nr. 11).

Ein förderlicher Faktor zu dieser Entscheidung war sicherlich der Umstand, dass säkularisierungsbedingt parallel über eine würdige Umnutzung vieler Kirchenräume nachgedacht wurde. Aber auch die Möglichkeit, aktiv eine konstruktive Alternative zur anonymen oder naturbezogenen Bestattung anbieten zu können, dürfte ein wichtiger Faktor gewesen sein. Genauso gut lässt sich aber konstatieren, dass die katholische Kirche in Deutschland mitten im Trend der Zeit liegt, wenn sie mit halbanonymen Grabfeldern oder kirchlichen Kolumbarien die Möglichkeit einer neuen Vergemeinschaftung im Angesicht des Todes schafft. Schließlich handelt es sich bei beiden Beispielen um nichts anderes als Gemeinschaftsgrabstätten mit einer religiös profilierten „corporate identity“ (Fischer 2015) – jenseits einer Festlegung durch Ehe, Familien- oder Milieuzugehörigkeit.

Dabei ist es bereits Ausdruck und „Zeichen zunehmender Säkularisierung“, dass kirchliche Gemeinschaftsgrabstätten nun das bereits breit gefächerte bestehende Angebot ähnlicher Gemeinschaftsgrabstätten – vom Schalker *FanFeld* bis zum Hamburger *Garten der Frauen* – ergänzen. Säkularisierung bezeichnet eben keine grundsätzlich religionsfreie oder gar religionsfeindliche Gestimmtheit der Gesellschaft, sondern den Prozess und Umstand, dass Glaube und Religionen ihre Selbstverständlichkeit und gesellschaftliche Machtposition verloren haben. Der Glaube und die religiöse

oder konfessionelle Zugehörigkeit sind zu einer *Option* (unter vielen anderen) geworden (Joas 2013). Auch aus theologischer Perspektive beschreibt dies keine Dekadenzerscheinung. Vielmehr stellt die Säkularisierung das Fundament dar, dass der Glaubensvollzug vornehmlich nicht mehr vererbt oder erzwungen wird, sondern den freien, bewussten und rational verantworteten Entschluss des Einzelnen voraussetzt. Auch die säkulare Öffentlichkeit oder Säkularität darf folglich nicht als religionsfreier oder religionsfeindlicher Raum verstanden werden, sondern als „common ground“, auf dem sich Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende begegnen, austauschen und verstehen lernen können (Wenzel 2013: 339). Vor diesem Horizont gewinnt die Argumentation der Bischöfe an zusätzlicher Plausibilität, wenn sie regelrecht umgekehrt wird: Im Zeichen zunehmender Säkularisierung erwächst die besondere *Möglichkeit* (nicht Notwendigkeit), in der Gestaltung der Trauer- und Bestattungskultur Zeugnis für den Glauben an Gott und für die Hoffnung auf die Auferweckung der Verstorbenen zu geben. Mit anderen Worten wurden christliche Riten und Symbole semiotisch durch die Säkularisierung wieder befreit. Heute kann beispielsweise ein Kreuz auf einer Grabplatte wieder neu als bewusster Ausdruck einer spezifischen Hoffnung und Religionszugehörigkeit wahrgenommen werden, weil seine Verwendung weder durch eine christlich geprägte Friedhofsordnung noch Mehrheitsgesellschaft vorgeschrieben wird (weiterführend: Bauer 2014a).

Sogenannte „Öko-Bestattungen“ (Zerstörung des Leichnams durch Säure, Schockgefrieren etc.) finden weder in den Papieren der deutschen Bischöfe noch in den Instruktionen der Glaubenskongregation Erwähnung – sicher auch, um keine schlafenden Hunde zu wecken. Gegenüber dieser Technik lässt sich allerdings schwerlich anders argumentieren als gegenüber einer Feuerbestattung. Sehr wohl ließe sich vielleicht aber die Frage danach stellen, welche Lebensdeutung hinter dem Wunsch einer solchen klimaneutralen Bestattung steht. Eine solche Bestattungsform ist für all jene interessant, die ihrer Umwelt durch den eigenen Tod kein weiteres Leid zufügen möchten. Gleichwohl macht jeder Mensch aber die Erfahrung, dass jedes Leben immer auch *Leben auf Kosten anderer* bedeutet, sich folglich weder ökologisch noch sozial neutral ereignen kann. Diese existentielle Grunderfahrung des Menschen gehört zu den Basismotiven religiöser Selbstverständigung. Im Christentum findet sich ihr Korrelat in der historisch belasteten Rede von der Sünde. Gerade diese Sünde ist es aber, von der Christinnen und Christen behaupten, dass Jesus Christus die Menschen mit seinem Leben und Sterben erlöst hat. Es kann hier nur angedeutet werden, dass sich durchaus Verbindungen zwischen einer christlichen Grundhaltung und einem Wunsch nach klimaneutraler Bestattung ausmachen lassen, die über eine simplifizierende Befürchtung naturreligiöser oder auch pantheistischer Uneindeutigkeiten hinausgehen.

Friedhof und Bestattungskultur als Orte der Theologie

Ging es im vorangegangenen Teil primär um eine Darstellung, wie die gegenwärtige Bestattungskultur in den Augen der katholischen Kirche in Deutschland gesehen wird, findet an dieser Stelle ein Perspektivwechsel statt. Fortan finden sich Reflexionen aus Perspektive der Theologie, also der Glaubenswissenschaft. Daher erscheinen zwei Vorbemerkungen sinnvoll: Die erste bezieht sich auf das Verhältnis von Theologie und Kirche. Der Theologie geht es auf akademischem Niveau um die Selbstreflexion des Glaubens einer konkreten religiösen Tradition. Von daher ist es für die Theologie unabdingbar, in kritische Distanz zu ihrer eigenen Tradition, ihren Lehrsätzen oder beispielsweise auch ihrer institutionellen Verfasstheit zu treten. Theologie geht es nicht um institutionelle Bestandsicherung, sondern um eine wissenschaftlich verantwortete Rede von Gott. Die theologische Wissenschaft ist folglich nicht deckungsgleich mit ihrer jeweiligen Lehrtradition, funktioniert aber auch nicht gänzlich losgelöst von ihr. Religiöse Lehrtraditionen und theologische Wissenschaften sind aufeinander verwiesen. Erkenntnisgewinn in Glaubensdingen gelingt im Diskurs und im Zueinander der unterschiedlichen Akteure und Bezugsinstanzen. Die Perspektivität der unterschiedlichen Theologien (protestantisch-lutherische, römisch-katholische, jüdische oder muslimische Theologie usw.) macht sich dabei insbesondere darin bemerkbar und unterscheidbar, dass bestimmten Referenzgrößen und Erkenntnisquellen ein besonderes Gewicht zugesprochen wird, weil ihnen eine besondere Vertrautheit mit Gott, also dem, um den es ihr letzten Endes geht, zugesprochen wird (Werbick 2010: 321-323). Dabei entspricht es den Standards moderner Wissenschaftlichkeit, derartige Prämissen und Optionen zu begründen und offenzulegen.

Hier schließt die zweite Vorbemerkung an. Nicht nur für Außenstehende kann es verwirrend sein, wenn innerhalb der katholischen Theologie ein Forschungsgegenstand als *Ort* bezeichnet wird. Im Aussagegehalt geht es dann nämlich um mehr als um eine reine geographische Lokalisierung. Bei einem *Ort der Theologie* (lat. *locus theologicus*) handelt es sich um einen *Terminus technicus*, dessen Wurzeln in die frühe Neuzeit zurückführen. Damals hatte der spanische Dominikaner Melchior Cano (1503-1560) zehn Autoritätsinstanzen als *loci theologici* aufgezählt, mit deren Hilfe sich theologische Argumente valide aufstellen oder prüfen lassen können. Darunter waren spezifisch (katholisch) theologische Autoritäten (*loci theologici proprii*), wie die Heilige Schrift, die Konzilien oder auch die römische Kirche, aber auch drei allgemeingültige Referenzgrößen (*loci theologici alieni*): die Vernunft, die Philosophie und die menschliche Geschichte (näheres bei Körner 2014). Um die Tragweite und Bedeutungsvielfalt der *loci theologici* wird im gegenwärtigen Fachdiskurs neu gerungen. Auslöser war das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), das die katholische Erkenntnistheorie buchstäblich *geredet* hatte. Wird gegenwärtig von *Orten der Theologie* gesprochen, wird der

Begriff daher zumeist in einem weiteren Sinn verstanden als ursprünglich bei Melchior Cano. Als *Ort der Theologie* wird im gegenwärtigen Diskurs geläufig ein konkreter Kontext – häufig etwas außerhalb des Mainstreamblickwinkels – bezeichnet, der zugleich als Forschungsgegenstand, Bewährungskontext und Entdeckungszusammenhang betrachtet wird (Bauer 2017: 27-46, 2010). Das beinhaltet eine Doppelstruktur: Auf der einen Seite wird gefragt, was die Theologie Bedeutsames für diesen Ort und die dort beheimateten Diskurse beizutragen hat. Auf der anderen Seite wird mit dem Interesse für diesen Kontext die Erwartung verbunden, dass dieser Ort für die theologische Erkenntnis von großer Bedeutung sein könnte: Lassen sich an diesen Orten augenscheinliche Selbstverständlichkeiten und die vordefinierte Vertrautheit mit Gott überprüfen, hinterfragen und vielleicht sogar aus dem Konzept bringen? Oder lassen sich hier vielleicht sogar Spuren ganz eigener, eventuell befremdlicher Vertrautheiten mit Gott ausfindig machen (Bauer 2014b)? Im Folgenden soll die beschriebene Doppelstruktur der Rede von den *loci theologici* anhand zweier Schlaglichter exemplarisch demonstriert werden.

Entdeckungszusammenhang Friedhof: Vereindeutigung in den eigenen vier Wänden

Die einfachste Funktion eines Entdeckungszusammenhangs (context of discovery) ist die eines irritierenden Spiegels. Bei der Betrachtung eines Forschungsgegenstandes sorgen konkrete Bedingungen dafür, den eigenen Blick auf die Dinge zu verändern, bisher nicht wahrgenommene Alternativen ins Auge zu fassen oder den bisher verfolgten Erkenntnisweg neu zu überdenken. Dazu gehört auch, Dinge miteinander in Beziehung zu setzen, deren Verbindung bisher nicht ersichtlich war, bei deren Zusammenschau sich jedoch ein Erkenntnisgewinn einstellt. Hierzu ein Beispiel:

Ein Jahr nach der entsprechenden Verlautbarung der deutschen Bischöfe hat das Erzbistum Hamburg 2012 in der Krypta des Hamburger Mariendoms ein kunstvolles Kolumbarium eingerichtet. Es befindet sich unmittelbar unter dem Altar und bietet Raum für 1566 Urnen, die jeweils in Doppelbelegung hinter einheitlichen, jedoch jeweils im unterschiedlichen Winkel angebrachten Bronzeplatten Platz finden. Eine Beschriftung der Platten mit Namen sowie Geburts- und Sterbedatum ist obligatorisch. Optional sind Nennung des Datums der Eheschließung oder der Priesterweihe. Laut Satzung dient das Kolumbarium der „Beisetzung von Personen, die bei ihrem Tode zur katholischen Kirche, insbesondere zum Erzbistum Hamburg, gehörten sowie der Beisetzung deren Ehepartner oder Kinder“ (St. Mariendom Hamburg 2013: § 2, 1). Folglich ist die Beisetzung nichtkatholischer Personen grundsätzlich möglich, auch wenn die entsprechende Zielgruppe eng definiert wird. Ausnahmen sind zwar möglich, bedürfen jedoch der vorherigen

Zustimmung des Metropolitankapitels, der obersten Verwaltungseinheit der Domkirche.³

Laut Kolumbariumsverwaltung waren es insbesondere zwei Gründe, die das Bistum zur Einrichtung des Kolumbariums bewegten: Zum einen sollte eine würdige Bestattungsform und seelsorgerische Begleitung für jene geschaffen werden, die sich eine Feuerbestattung zwar wünschen, jedoch Sorge darum haben, dass diese als *unkatholisch* angesehen werden würde. Zum anderen wollte das Bistum ein deutliches Statement gegen den allgemeinen Trend anonymer Bestattungen setzen. Als Beweggründe derjenigen, die sich bisher für eine Urnengrabstätte in der Krypta des Mariendomes entschieden haben, wurden der Verwaltung die Sicherstellung der Grabpflege, die Ästhetik des Raumes, aber auch eine tiefe Verbundenheit mit dem Ort, der Kirche selbst oder der angrenzenden Schule, die Nähe zum Hauptbahnhof oder die Lage im Szeneviertel St. Georg genannt. Selten wurde dieser Ortsbezug dahingehend spezifiziert, dass das Kolumbarium sich unter dem Altar befindet, auf dem die alltägliche Eucharistiefeyer zelebriert wird. Bislang habe niemand angegeben, dass für die Wahl die Tatsache ausschlaggebend gewesen sei, dass die Urnengrabstätte sich neben der letzten Ruhestätte der verstorbenen Bischöfe des Bistums befindet.

Das Kolumbarium ist zugleich als Begegnungsstätte für Trauernde konzipiert. Jeden Monat findet ein Gedenkgottesdienst mit anschließender Einladung zu einem Gespräch mit einer Seelsorgerin oder einem Seelsorger statt. Zugleich werden Führungen angeboten, die zum Ausgangspunkt theologischer Reflexionen und Diskussionen werden können. Auch die Ästhetik des Raums wird als anregend für eigene Gedanken oder gemeinsame Gespräche beschrieben. Dieses sinnvolle pastorale Angebot schafft als Begegnungsstätte folglich die kommunikativen Rahmenbedingungen für das, worum es den Bischöfen ganz wesentlich geht: Zeugnisgabe der Hoffnung auf Auferstehung und das ewige Leben. Im Vergleich mit einer im Folgenden beschriebenen Parallele aus der frühen Kirchengeschichte wird gleichzeitig eine bewusste oder unbewusste Nebenwirkung sichtbar: Die Versuchung nach Vereindeutigung führt zu einem Rückzug in die eigenen vier Wände.

In der Frühzeit der Kirche rückten Märtyrerinnen und Märtyrer in den Fokus christlicher Frömmigkeit. Zum einen, um ihr heldenhaftes und vorbildhaftes Leben zu ehren, zum anderen entwickelte sich die Glaubensvorstellung, Märtyrerinnen und Märtyrern komme eine sündenvergebende Vollmacht zu, wenn diese sich für jemanden beim jüngsten Gericht einsetzen würden. Am Jahrestag ihres Todes wurden die Märtyrerinnen und Märtyrer mancherorts an ihren Grabstätten durch ein Gedächtnismahl (ein Refrige-

3 Im Oktober 2016 wurde ein weiteres Kolumbarium des Erzbistums im neu errichteten Trauerzentrum im Hamburger Westen (Kirchengemeinde St. Thomas Morus) eingeweiht. Diese Bestattungsstätte steht allen Interessierten als letzte Ruhestätte offen. Konfessions- oder Religionszugehörigkeit sind kein ausschließendes Kriterium.

rium) geehrt. Scheinbar drohte dieses Mahl nicht nur häufig exzessiv auszuarten. Es wurde ebenfalls befürchtet, dass eine zu große Ähnlichkeit und Verwechslungsgefahr mit paganen Zeremonien bestand (Augustinus, *Confessiones* VI, 2.2). Beides wird dazu beigetragen haben, dass der Kirchenlehrer Ambrosius, damaliger Bischof von Mailand, solche Grabesfeiern Ende des vierten Jahrhunderts verbieten ließ und die Umbettung der Bestatteten befahl:

Die siegreichen Hingeopferten sollen an den Ort verbracht werden, wo Christus das Opfer ist – jener aber auf dem Altar, der für alle gelitten hat, diejenigen, die durch sein Leiden erlöst sind, unter den Altar. [...] Dort wollen wir also die hochheiligen Reliquien bestatten, sie an einen würdigen Platz bringen und den ganzen Tag mit gläubiger Andacht feiern (Ambrosius v. Mailand, epist. 77 (22), 13).

Die für die mittelalterliche Frömmigkeit folgenreiche Entscheidung von Ambrosius gründet in einer doppelten Sorge um Vereindeutigung des christlichen Glaubens. Damit die christliche Verehrung der verstorbenen Märtyrer nicht in verwechselbaren Zusammenhang mit paganen Kulturen gebracht wird und damit zugleich die Rückbindung der Deutung der Martyrien auf das Opfer Christi am Kreuz sichergestellt werden kann, geht Ambrosius vorweg, die Ehrung dieser Verstorbenen in die eigenen vier Wände zu verlegen.

Ohne die hier angezeigte Parallele ausschöpfend behandeln zu können, lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die katholische Kirche mit der Einrichtung kirchlicher Kolumbarien nicht nur in Übereinstimmung mit dem Gegenwartstrend vergemeinschafteter Bestattung steht, sondern zugleich einem Trend folgt, der die gesamte Theologie- und Kirchengeschichte durchzieht: die Versuchung zur Vereindeutigung. Sowohl im vierten Jahrhundert als auch bei der Betrachtung gegenwärtiger Bestattungskultur provoziert die Nichteindeutigkeit eines von Christinnen und Christen ausgeführten Ritus zu einem Vereindeutigungsreflex. Die Folge ist in beiden Fällen eine Ortsverschiebung, die versucht, die Deutungshoheit über eine volksfrömmige Praxis zurückzugewinnen, indem der Ort des Geschehens in die eigenen vier Wände verlegt wird. In beiden Fällen geht es um eine Identifikation und Identitätsfindung durch Abgrenzung: damals von paganen, heute – in Anbetracht der Vorbehalte gegenüber naturbezogener Bestattungsformen – von neopaganen Traditionen der Umwelt. Verwechslungsgefahr und Synkretismus sollen in beiden Fällen vermieden werden. Die damit einhergehende Gefahr ist evident. Wer der Versuchung nachgibt, sich aus den Orten des öffentlichen Geschehens zurückzuziehen, weil die Eindeutigkeit und eigene Selbstverständlichkeit vorgezogen werden, läuft Gefahr den Anschluss zu verlieren – sowohl zu den Menschen mit ihren konkreten Sorgen, Fragen und Deutungen als auch den öffentlichen Diskursen. Soll ein religiöses Zeugnis über eine

selbstreferentielle Vergewisserung hinausgehen, gilt es unter allen Umständen beides zu verhindern.⁴

Dem entspricht, dass die eröffnete Möglichkeit kirchlicher Kolumbarien lediglich eine Alternative darstellt, sich oder Angehörige entsprechend des christlichen Glaubens bestatten zu lassen. Die reguläre Bestattungsform bleibt nach wie vor eine Erdbestattung (mit Sarg) auf einem öffentlichen Friedhof. Hervorzuheben ist außerdem, dass dasselbe Schreiben, das kirchliche Kolumbarien erlaubt, auch dazu aufruft, Verantwortung bei der Mitgestaltung öffentlicher Friedhöfe zu übernehmen. Hier sollen Alternativen zur anonymen Bestattung geschaffen werden, die nicht allein für bekennende Christinnen und Christen zur Verfügung stehen sollen. (Bischöfe 2011: Nr. 7).

Über die Möglichkeit der Bestattung in Kirchenräumen könnte es aber gerade auch gelingen, den liturgischen Sakralraum zumindest stückweise zum öffentlichen Raum und zum Ort öffentlicher Auseinandersetzung zu machen. Für die Kirchen und die säkulare Öffentlichkeit könnten sich hieraus neue und belebende Gelegenheiten ergeben, auf gegenseitige Tuchfühlung zu gehen. Ein konkreteres Beispiel, bezogen auf das Kolumbarium in der Krypta des Hamburger Mariendoms: Die katholische Kathedralkirche liegt mitten im schwul-lesbischen Szeneviertel St. Georg (Spallek 2015: 138-146). Die Prognose ist nicht abwegig, dass die Möglichkeit einer Bestattung in unmittelbarer Nachbarschaft zum Lebensmittelpunkt vieler homosexueller Bürgerinnen und Bürger zu neuen Berührungspunkten und Diskussionen führen könnte.

Einen Traditionsbruch, den die katholische Kirche im 20. Jahrhundert vollzogen hat, veranschaulicht das Kolumbarium in der Krypta unterhalb des Altarraums des Hamburger Mariendoms bereits. Vorausgesetzt sie entscheiden sich für eine Einäscherung, können sich heute Gläubige nicht allein an dem Ort bestatten lassen, der lange Zeit den Heiligen und Märtyrern vorbehalten war. Hier können sie ihre letzte Ruhestätte zugleich in unmittelbarer Nachbarschaft zu den verstorbenen Bischöfen finden. Vor diesem Hintergrund wird an dieser räumlichen Konstellation ein Zwischenstand eines „Demokratisierungsprozesses“ innerhalb der Kirche anschaulich.

Mitsprechen: Erlösung vom Tod statt Tod als Erlösung

Woher stammt eigentlich das große Engagement kirchlicher Akteure, sich in die öffentlichen Debatten um die Angemessenheit zeitgenössischer Bestattungsformen einzubringen? Warum beschränken sich die Bischöfe nicht darauf, dass die christliche Auferstehungshoffnung nur etwas sei, das Christinnen und Christen angeht, in diesem Sinne also Privatsache sei? Umge-

⁴ Gleichzeitig ist zu bemerken, dass die kirchlichen Vereindeutigungsbestrebungen nicht nur ad extra adressiert sind. Der Verdacht erhärtet sich, dass der Glaube an die Auferstehung selbst unter Christinnen und Christen schon länger nicht mehr als unbestrittener *common sense* angesehen werden kann.

kehrt lässt sich die Frage danach stellen, was das spezifisch Religiöse bzw. Christliche ist, das Kirchvertreterinnen und -vertreter wie auch Theologinnen und Theologen zur öffentlichen Auseinandersetzung um Tod, Trauer und Bestattung beizutragen haben. Eine Antwort, die sich aus Perspektive christlicher Theologie darauf geben lässt, ist gerade die Auffassung, dass der Tod eines Menschen eben keine Privatangelegenheit ist, weil er eingewoben bleibt in die alle Menschen angehenden Fragen nach Sinn und Gerechtigkeit. Vielleicht wird bei der Frage nach dem Umgang mit dem Tod und dessen Deutung nämlich mehr entschieden, als es auf den ersten Blick den Anschein macht.

Wer sich mit dem zeitgenössischen Umgang mit Tod und Trauer auf Friedhöfen oder Traueranzeigen beschäftigt, kann eine Wiederkehr des Motivs des „gnädigen“ und „erlösenden“ Tods entdecken: Gefürchtet wird weniger der Tod selbst, als vielmehr der qualvolle und langsame Prozess des Zerfallens und Sterbens. Der Tod gilt zunehmend als Erlösung von alledem, nicht aber als etwas, von dem die Menschen selbst erlöst werden möchten. Ein Verhältnis zum Tod, das diesen nicht mehr als Unakzeptables, sondern als Erlösung wahrnimmt, stellt gewissermaßen eine deutliche Erleichterung dar, sich mit der Absurdität der eigenen Existenz zu arrangieren. Was sich nicht ändern lässt, lässt sich halt nicht ändern, nur akzeptieren.

Wenn das Christentum die Erlösung von Sünde und Tod durch Jesus Christus bekennt, versteht es die Verhältnisbestimmung von Tod und Erlösung kontrafaktisch zur öffentlichen Wahrnehmung. Denn selbst der natürliche Abbruch des Todes am Ende eines langen Lebens kann angesichts der Möglichkeiten, die sich der menschlichen Existenz zu Lebzeiten auftun, nur als menschenunwürdig angesehen werden. Daran ändert auch die Tatsache seiner Unausweichlichkeit nichts. Es ist nicht selbstverständlich, sondern zutiefst erklärungsbedürftig, dass Menschen sterben. Nur weil es sich nicht ändern lässt, muss es noch lange nicht gut sein. Der Tod bedeutet für Christinnen und Christen keine Erlösung. Er bleibt ein Leben bestimmendes aber *radikal negatives Grundereignis menschlicher Existenz* (Pesch 2007: 948): etwas Unakzeptables, etwas von dem Menschen erlöst werden müssen, gerade weil sie sich selbst nicht von seiner Unvermeidbarkeit befreien können. Der Tod stellt ein ganz wesentliches Element der *conditio humana* dar, von welchem der Mensch befreit werden muss, wenn sich ereignen soll, was christlicherseits unter Erlösung verstanden wird. Diese nämlich ist als Loslösung von all dem zu verstehen, was den Menschen daran hindert, dass seine volle Würde zur Geltung und gesamte Möglichkeit zur Entfaltung kommen können, kurz: dass der Mensch die Vollendung – und nicht die Beendigung – seines Menschseins erfahren kann.

Die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben hat also durchaus etwas Trotziges an sich, weil sie sich mit dem Unausweichlichen des Unakzeptablen nicht zufrieden gibt. Von dem Verdacht, dass diese Hoffnung reinem

Wunschenken entspringt und sich letzten Endes als illusorische Projektion entpuppen wird, kann sich der Glaube nicht freisprechen. Es lassen sich keine zwingenden Gründe anführen, die das Teilen einer solchen Überzeugung nur in die Nähe von Notwendigkeit rücken könnten. Aber davon, dass diese Glaubenshoffnung damit bereits widerlegt oder irrational sei, kann ebenso wenig die Rede sein. Vielmehr ist diese Hoffnung als eine mögliche Option zu beschreiben, aus denen der Mensch angesichts der Absurdität seiner Existenz und der erfahrenen Omnipräsenz von Ungerechtigkeit wählen muss – nicht nur mit Blick auf das eigene Geschick, sondern gerade auch auf das all seiner Mitmenschen (Rahner 1972). Und selbst wenn: „Sollte sich die Hoffnung auf einen Rettergott aber als eine Illusion erweisen, am Ende das reine Nichts sein, so wäre diese Hoffnung immer noch die humanste, die in der Menschheitsgeschichte möglich war.“ (Striet 2016: 33)

Der Theologe Hans-Joachim Höhn legt aus den genannten Gründen ein entschiedenes Veto gegen ein beruhigendes Arrangement mit dem Tod ein, indem er das christliche Dogma stark macht, dass der Tod keine Erlösung bedeutet, sondern ganz im Gegenteil der Mensch vom Tod erlöst werden muss (Höhn 2014: 219-226).

Damit das Leben ein Ende nimmt, muss das Leben enden!?! Es mag für die Hinterbliebenen ein Trost sein, einen nahen Angehörigen nicht mehr qualvoll leiden zu sehen. Aber sie werden gleichzeitig nicht davon abzubringen sein, eine solche Qual als ‚unverdient‘ und kategorisch nicht sein sollend zu empfinden. Sie werden darauf bestehen, dass der Verstorbene einen solchen Tod auf keinen Fall verdient hatte. Wer von ihnen allem Übel zum Trotz dankbar ist für gute gemeinsame erlebte Tage, wird dem Schlechten dieser Tage dennoch nichts Gutes abgewinnen. [...] Die Rede vom ‚Tod als Erlösung‘ ist daher eher Ausdruck des Problems, wie man die Welt angesichts des kategorisch Inakzeptablen widerständig annehmen kann, als dessen existenziell und intellektuell überzeugende Lösung. (Höhn 2014: 225)

Höhn macht auf das widerständige Potential aufmerksam, das religiöser Selbstverständigungen säkularisierungsresistent zu Eigen sei: die Frage, wie eine Akzeptanz der eigenen Existenz trotz unakzeptabler Existenzbedingungen möglich ist, ohne sich mit dem Absurden abfinden zu müssen. Vor dem Horizont dieser Frage wird deutlich, dass die christliche Hoffnung auf Auferstehung und der Glaube an die Erlösung vom Tod mehr sein können als harmoniesüchtige Jenseitsvertröstung. Vielmehr können sie als Ausdruck einer zutiefst widerständigen und solidarischen Hoffnung verstanden werden, dass der Tod nicht nur Gleichheit schafft, sondern der zum Himmel schreiende Protest, der sich nicht mit weniger zufrieden geben will als Gerechtigkeit, nicht ins Leere geht. Das allzu häufig Inakzeptable und Sinnlose im Leben

soll nicht das letzte Wort behalten. Eine solche Hoffnung ist nicht beweisbar, aber alles andere als irrational.

Aus Sicht der christlichen Theologie ist eben noch nicht alles gut, wenn das Ende gut ist! Auch wenn dies für einzelne Individuen gelten mag – sie ein biblisches und versöhntes Ende finden, ohne dass noch irgendwas offen, ungesagt, oder ungetan bleibt – bleibt das Leid der anderen als offene Frage in der Welt. Gerade nach den Schrecken des 20. Jahrhunderts sind Empörung, Compassion und das Eingedenken fremden Leids Grundaufgaben der Theologie geworden (Metz 2006). Der christliche Messias ist ein zu Tode gequälter und zu Ohnmacht entwürdigter. Der auf diesen Menschen aufbauende Glaube verspricht, dass die Aussicht auf privates Glück und ein *gutes Ende* nicht das Letzte sind, auf das wir hoffen dürfen. In diesem Sinne wagen Theologinnen und Theologen immer noch von großen Begriffen zu sprechen, wie Heil, Gerechtigkeit und Erlösung – nicht nur mit Blick auf eine heilige Subkultur, sondern öffentlich und in Hinblick auf alle Menschen.

Wer nicht aufhört nach diesen herausfordernden Begriffen zu fragen, die/der betrachtet ihre/seine konkrete Gegenwart (und Vergangenheit) im Licht einer anderen Zukunft, als sie die tödlichen Erfahrungen der Weltwirklichkeiten erwarten lassen. Diese andere Zukunft kann sinnvoller Weise nicht unterhalb des Maßstabes einer menschlichen Vorstellung von Gerechtigkeit gedacht werden. Aber: „Wenn Christen bestreiten, dass mit dem Tod alles aus ist, müssen sie [auch] zeitlebens entsprechend Zeichen eines anderen, besseren und gerechten Endes setzen“ (Höhn 2015: 209).

Diese Zeichen lassen sich auch im Umgang mit Verstorbenen setzen. Sie lassen sich aber keinen Falls auf eine spezifische Weise der Totenfürsorge festlegen. Noch weniger darf sich das christliche Zeugnis im Umgang mit Verstorbenen erschöpfen. Entscheidender Bezugspunkt für das christliche Zeugnis bleibt das Wirken Jesu selbst. Dieser hat nach christlicher Überzeugung das Reich Gottes – das Ende, das besser nicht gedacht werden kann – durch sein Lebenswerk und sein Sterben auf eine Weise bezeugt, dass es inmitten dieser Welt bereits angebrochen ist.

Fazit und Ausblick

Wie gut muss ein Ende sein, dass mit diesem Ende wirklich alles gut ist? Diese Frage führt in den Kernbereich religiöser Selbstverständigung. Der gewisse Trost, dass der Tod alle Menschen gleich mache, reicht für Christinnen und Christen ebenso wenig aus wie die Hoffnung auf einen schmerzfreien und selbstbestimmten Tod. Beides ist für sie nicht gut genug. Die Absurdität der menschlichen Existenz und die Schrecken der Menschheitsgeschichte verlangen eine Solidarität, die sich nicht mit weniger zufrieden gibt als Gerechtigkeit. Der wacklige Boden, auf dem die Religionen stehen, verbietet jede selbstgerechte Haltung. Gläubige wissen nicht, ob ihr Flehen nach Ge-

rechtigkeit von der einzigen Instanz beantwortet wird, der die Realisierung eines wirklich guten Endes zugetraut werden kann. Sie hoffen es aber. Und diese Hoffnung drängt Christinnen und Christen aus dem Raum des Privaten heraus, um Zeugnis zu geben. Das heißt auch, in der Öffentlichkeit die Fragen zur Diskussion zu stellen, ob die gegenwärtigen Vorstellungen von einem guten Ende wirklich gut genug sind. Das beinhaltet aber genauso, sich den Rückfragen dieser Öffentlichkeit zu stellen.

In den Augen der Deutschen Bischofskonferenz stellen Friedhöfe einen ausgezeichneten Ort für ein Zeugnis des christlichen Glaubens dar. Als heterotoper Spiegel der Gesellschaft stellen Friedhöfe zugleich aber auch einen besonders geeigneten Ort für Theologie und Kirche dar, sich auf eine Spurensuche nach den Fragen und Auseinandersetzungen zu begeben, die sich gerade nicht an der Oberfläche der sozio-kulturellen Öffentlichkeit befinden. Ein Besuch zeitgenössischer Friedhöfe kann nicht zuletzt eindrucksvoll veranschaulichen, welche Transformationen und welches Eigenleben ursprünglich jüdisch-christliche Semantiken und Motive inmitten europäisch urbaner Säkularität – unbeachtet von religiösen Expertinnen und Experten – entwickelt haben (Spallek 2015: 131-138). Bestes Beispiel findet sich vielleicht in der zunehmenden Präsenz kleiner Engelstatuen auf Grabstätten. Stellt die Angelologie (die Lehre von Engeln als Boten Gottes) innerhalb der theologischen Auseinandersetzung ein kaum ernst zu nehmendes Nischenthema dar, durchlebt die deutschsprachige Gegenwartskultur einen regelrechten „Engelboom“ (Brandl und Pöhlmann 2010). Theologinnen und Theologen sind herausgefordert, zeitgenössische Friedhöfe als Orte der Theologie ernst zu nehmen – sowohl als Entdeckungskontexte als auch Orte, an denen Diskurse beheimatet sind, in denen Theologinnen und Theologen etwas entscheidendes beizutragen haben.

Literaturverzeichnis

- Augustinus, Aurelius (2009) *Confessiones*. Reclams Universal-Bibliothek. Stuttgart: Reclam.
- Bauer, Christian (2010) *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“*. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik. Berlin: Lit.
- Bauer, Christian (2014a) *Alpenländische Diaspora? Erkundungen im nachkonstantinischen Christentum*. In: Bucher, Rainer (Hg.) *Nach der Macht. Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag: S. 35-73.
- Bauer, Christian (2014b) *Zeichen der Präsenz Gottes? Gaudium et spes als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils*. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 136: S. 64-79.

- Bauer, Christian (2017) *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*. Praktische Theologie heute. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brandl, Marianne und Matthias Pöhlmann (2010) „Send me an angel!“. *Katechetische Blätter* 135: S. 394-405.
- Certeau, Michel de (2009) *GlaubensSchwachheit. ReligionsKulturen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Denzinger, Heinrich und Peter Hünermann (Hg.) (2014) *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehramtsentscheidungen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Die deutschen Bischöfe (1994) *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Die deutschen Bischöfe (2005) *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Die deutschen Bischöfe (2011) „Der Herr vollende an Dir, was er in der Taufe begonnen hat“. *Katholische Bestattungskultur angesichts neuer Herausforderungen*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Fischer, Norbert (2015) *Friedhof der Zukunft. Über Bestattungskultur im frühen 21. Jahrhundert*. In: Pleidl, Wolfgang (Hg.) *Friedhof und Grabmal. Geschichte, Gestaltung, Bedeutungswandel*. München: Bayerischer Landesverein f. Heimatpflege: S. 198-209.
- Foucault, Michel (2005) *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. 4: 1980-1988. Berlin: Suhrkamp.
- Frenschkowski, Marco (2011) *Religionswissenschaft*. In: Wittwer, Héctor, Julia Schäfer und Andreas Frewer (Hg.) *Sterben und Tod: Geschichte, Theorie, Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler: S. 15-27.
- Handke, Emilia (2015) „Immerhin mich wird umgeben Gotteshimmel, dort wie hier“. *Waldbestattungen als Herausforderungen für Theologie und Kirche. Pastoraltheologie* 104: S. 91-105.
- Höhn, Hans-Joachim (2014) *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Höhn, Hans-Joachim (2015) *Praxis des Evangeliums. Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*. Würzburg: Echter.
- Joas, Hans (2013) *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2016) *Instruktion „Ad resurgendum cum Christo“ über die Beerdigung der Verstorbenen und die Aufbewahrung der Asche im Fall der Feuerbestattung*. http://de.radiovaticana.va/news/2016/10/25/text_der_instruktion_%E2%80%9Ead_resurgendum_cum_christo%E2%80%9C/1267567 [abgerufen am 29.10.2016].

- Körner, Bernhard (2014) Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. Würzburg: Echter.
- Lanzinger, Daniel (2013) „Schwerer glaubt es sich an die Auferstehung des Fleisches als an den einen Gott“. Frühchristliche Klärungsansätze zu einer biblischen Problemvorgabe. In: Bukovec, Predrag und Barbara Kolkmann-Klamt (Hg.) Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongressakten der 2. Tagung der RVO (3./4. Juni 2011, Tübingen). Hamburg: Kovač: S. 265-286.
- Metz, Johann B. (2006) Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Pesch, Otto H. (2007) Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte der Menschen mit Gott. Ostfildern: Matthias-Grünewald.
- Rahner, Karl (1972) Zu einer Theologie des Todes. In: Rahner, Karl (Hg.) Schriften zur Theologie 10. Einsiedeln: Benziger: S. 181-199.
- Sörries, Reiner (2014) Wandel der Bestattungskultur am Übergang zum 21. Jahrhundert. Lebendiges Zeugnis 69: S. 163-174.
- Spallek, Gerrit (2015) Jenseits kirchlicher Selbstverständlichkeit. Großstädte als Orte der Theologie. Disputatio Philosophica 17: S. 131-147.
- St. Marien-Dom Hamburg (2013) Kolumbarium St. Mariendom. Satzung und Gebührenordnung.
<https://www.mariendomhamburg.de/wp-content/uploads/sites/2/2015/08/KolumbariumSatzung.pdf> [abgerufen am 29.10.2016].
- Striet, Magnus (2016) Theologie im Gespräch mit der Philosophie. Oder: Dem Glauben Vernunft eintreiben! In: Büchner, Christine und Gerrit Spallek (Hg.) Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünewald: S. 29-38.
- Wenzel, Knut (2013) Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität. In: Sievernich, Michael und Knut Wenzel (Hg.) Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt. Freiburg im Breisgau: Herder: S. 330-389.
- Werbick, Jürgen (2010) Einführung in die theologische Wissenschaftslehre. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Wiesenthal, Simon (2015) Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung. Erzählung und Antworten. Herausgegeben von Nicola Jungsberger. Berlin: Europa Verlag.

Gerrit Spallek ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Universität Hamburg.