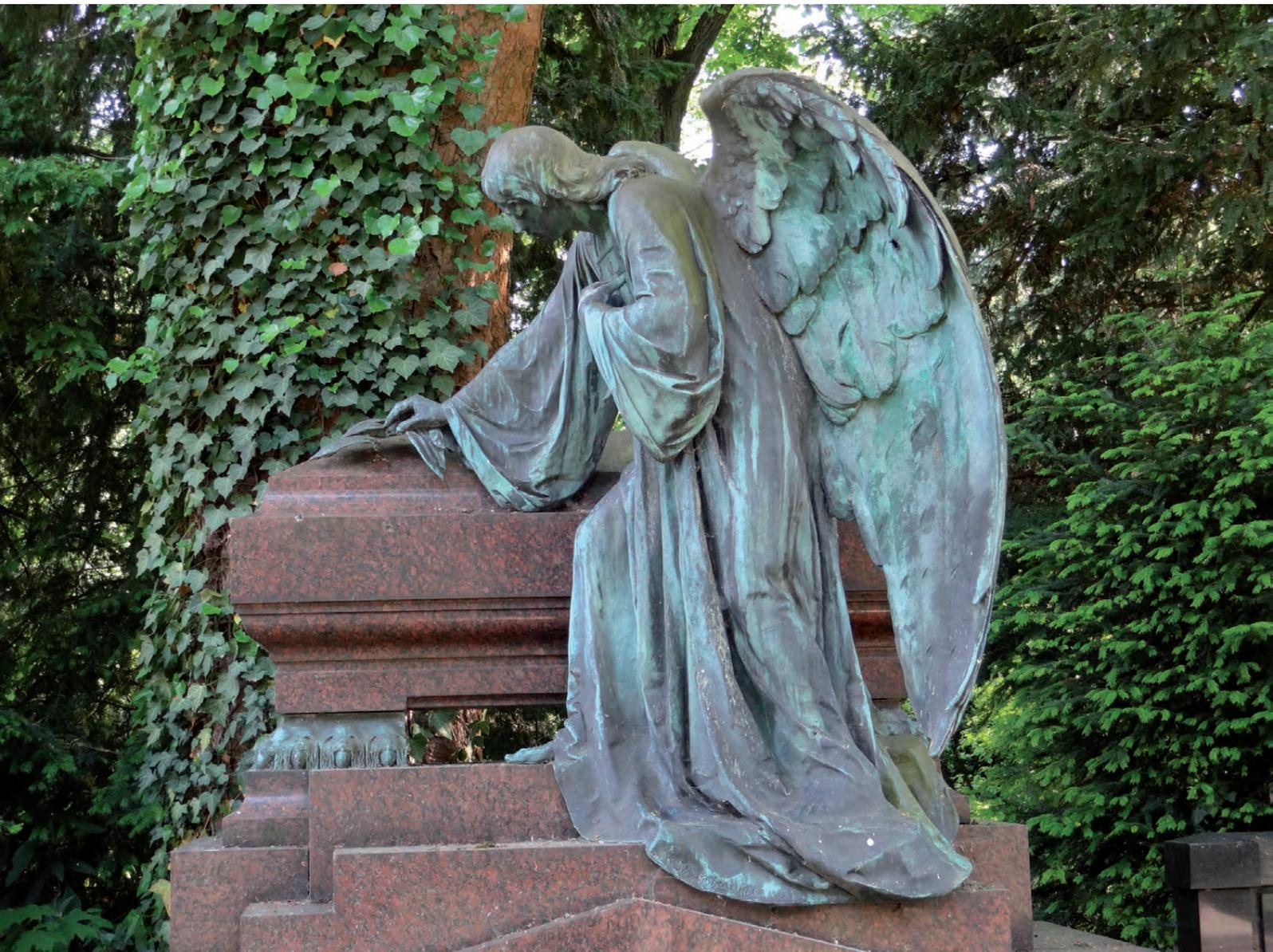


JAHRGANG 19 | HEFT 1 | 2017

EthnoScripts

ZEITSCHRIFT FÜR AKTUELLE
ETHNOLOGISCHE STUDIEN

Bestattungskulturen im Wandel



Impressum

Jahrgang 19 Heft 1

Herausgeber:

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

Redaktionsleitung:

Daniela Hofmann und Laila Prager

Redaktion:

Andrea Blätter, Mijal Gandelsman-Trier, Martina Henkelmann,
Michael Pröpper, Frank Weigelt, Astrid Wonneberger

Schlussredaktion:

Rosemarie Oesselmann, Mijal Gandelsman-Trier

Layout: Mijal Gandelsman-Trier

Titelbild: Daniela Hofmann

eISSN: 2199-7942

Inhalt

EDITORIAL

- 5 Daniela Hofmann
Endstation Friedhof?
Bestattung und materielle Kultur im Wandel

THEMA: BESTATTUNGSKULTUREN IM WANDEL

- 13 Andreas Ströbl
Sarg und Grabmal – Wechselspiele zwischen Repräsentation
und Verhüllung
- 37 Jan Budniok und Andrea Noll
Tod und Druckerschwärze – Begräbnisbroschüren als
Erinnerungsorte der ghanaischen Mittelklasse
- 59 Frank André Weigelt
Kein Platz unter der Sonne – Über Wandel und Beständigkeit
bei der Bestattung zoroastrischer Parsen in Hongkong
- 81 Norbert Fischer
Körper – Asche – Natur: Über Transformationen des
Leichnams durch Krematoriumsbau und Feuerbestattung
vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart
- 99 Gerrit Spallek
Friedhof und Bestattung in den Augen der katholischen
Kirche und als Ort der Theologie

Endstation Friedhof? Bestattung und materielle Kultur im Wandel

Daniela Hofmann

Friedhöfe im Wandel

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer Ringvorlesung, die im Wintersemester 2015/2016 an der Universität Hamburg abgehalten wurde¹, um ein erstes interdisziplinäres Forum zum Themenbereich Tod, Bestattung, Trauer und Erinnerung zu bieten. Ausgangspunkt war die Tatsache, dass tradierte Bestattungsnormen in Deutschland gegenwärtig in Auflösung begriffen sind, oder entsprechende Veränderungen zumindest von manchen Akteuren als Auflösung oder gar Niedergang begriffen werden (siehe z.B. Beiträge in Roland 2006). Der Trend weg von einem Erdgrab auf traditionellen Friedhöfen und hin zu Einäscherung, anonymer Beisetzung und sogenannten ‚alternativen‘ Bestattungsformen ist eindeutig und wird bereits seit längerem intensiv diskutiert. Allerdings werden Erklärungsansätze meist in historischen Prozessen gesucht, die in den letzten beiden Jahrhunderten in Nord- und Westeuropa zu beobachten waren. Immer wieder angesprochen wird beispielsweise die Auflösung traditioneller familiärer Bindungen, auch durch erhöhte berufliche Mobilität, was dazu führt, dass aufwendig gepflegte Erdgräber kaum noch besucht werden können und daher anderen Grabformen weichen (zusammengefasst z.B. in Fischer 2013). Dies sind wichtige Beobachtungen, allerdings entsteht durch sie auch der Eindruck eines westlichen, partikularistisch zu erklärenden ‚Sonderfalles‘. Ein weiter gespannter historischer, geographischer und/oder kultureller Rahmen wäre also wünschenswert, kann aber von einem einzelnen Autor kaum geleistet werden.

Ein Blick in die Vorgeschichte mag erste Denkanstöße liefern. So ist der Friedhof auch hier ein ‚Problemfall‘, allerdings nicht wegen irgendwie gearteter Auflösungserscheinungen, sondern hinsichtlich seiner Entstehung. So gibt es für weite Teile der älteren Steinzeit in Europa keine größeren Ansammlungen von Gräbern in einem von gleichzeitigen Siedlungen getrennten Bereich, die man als ‚Friedhöfe‘ bezeichnen könnte. Selbst für anatomisch moderne Menschen, also *Homo sapiens sapiens*, die seit etwa 45.000 v. Chr. auch Europa besiedelten, gibt es nur wenige Beispiele von Bestattungen. Meist sind einzelne Individuen oder kleinere Kollektive innerhalb oder in Randbereichen der zeitgleichen Siedlungsplätze niedergelegt. Die betref-

1 Organisiert von der Autorin und Jun.-Prof. Laila Prager, der an dieser Stelle herzlich für die Hilfe gedankt sei. Dank gebührt auch Mijal Gandelsman-Trier für Layout, Korrekturen und viel Geduld!

fenen Personen sind oft jung und/oder kamen gewaltsam zu Tode, litten an Erkrankungen oder wurden (wie die beiden möglichen Zwillinge aus Krems-Wachtberg, Österreich) von ihren Zeitgenossen wohl als besonders erachtet (Pettitt 2011: 170). Es war also eher die Ausnahme, im Tode in einer Weise beigesetzt zu werden, die dauerhafte Spuren hinterließ, und die so behandelten Individuen wurden offenbar nach bestimmten Kriterien und ‚Besonderheiten‘ ausgewählt.

Vor allem in den 1960er bis 1980er Jahren gab es von archäologischer Seite Versuche, allgemeingültige Erklärungen dafür zu finden, warum sich diese Verhaltensweisen änderten und unter welchen Bedingungen Friedhöfe und ähnliche Kollektive überhaupt auftreten. Im wissenschaftlich orientierten Jargon der Zeit sprach man dabei allgemein von ‚formal disposal areas‘, was sich etwa als ‚formal gestaltete Deponierungsbereiche‘ wiedergeben lässt. Besonders einflussreich war die von Arthur Saxe entwickelte sogenannte ‚Hypothese 8‘, die letzte von insgesamt acht Hypothesen, die er anhand von archäologischen und ethnographischen Daten aufstellte und die später von Lynne Goldstein noch einmal überarbeitet wurden (Saxe 1970; Goldstein 1976; zusammenfassend Parker Pearson 1999: 29f). Hypothese 8 besagt, dass formal gestaltete Deponierungsbereiche dann auftreten, wenn der Zugang zu begrenzt vorhandenen Ressourcen über die Abstammung von Ahnen geregelt wird. Letztere werden dann in klar umgrenzten, nach bestimmten Regeln angelegten Arealen beigesetzt, um Besitzansprüche dauerhaft zu untermauern. Sichtbare, kollektive Deponierungsbereiche sind somit Ausdruck einer materiell manifestierten genealogischen Verbundenheit mit Auswirkungen auf eigene Rechte und Pflichten.

Natürlich ist die explizite materielle Betonung von Abstammung auf einem Friedhof nur eine mögliche Strategie der Legitimation, und warum sie (im Gegensatz zu einer anderen) gewählt wird, liegt in historischen Spezifika begründet und muss jeweils weiter untersucht werden. Ebenso sind Beziehungen zu den Ahnen nicht auf das rein Politische zu beschränken und viele ebenso wichtige Faktoren werden vernachlässigt, wenn man sich nur auf die in Hypothese 8 angedachten Zusammenhänge beschränkt (siehe etwa Diskussion in Morris 1991). Trotzdem bleibt die Korrelation bestehen: die Anwesenheit formal gestalteter Deponierungsbereiche zeigt eine Gesellschaft, die den Zugang zu Ressourcen zumindest teilweise über ihre Ahnen argumentiert.

Interessant ist ferner die – auf lange Sicht gesehen – relative Impermanenz von Friedhöfen. Auch in Regionen, in denen sich klar umgrenzte Areale zur Bestattung der Toten einmal herausgebildet haben, in Mitteleuropa also nach der Einwanderung der ersten sesshaften Bauern (ab 5500 v. Chr., mit größeren Friedhöfen um die 200 Jahre später), sind sie deswegen noch lange nicht durchgehend vorhanden. Der Zyklus hin zur Bestattung auf formalen Deponierungsarealen und wieder weg zu anderen, oft archäologisch

unsichtbaren Beisetzungsarten vollzieht sich mehrere Male und bildet keinen einfachen evolutionären Trend ab. Auch aus diesem Grund wandte sich die Archäologie seit den 1980er Jahren verstärkt davon ab, allgemeingültige Hypothesen zu testen, und versuchte sich stattdessen an der tiefgreifenden Interpretation bestimmter Fallbeispiele, für die Faktoren wie Status, Alter und Geschlecht oder bestimmte Weltanschauungen nachgezeichnet werden konnten.

Die komparativen Einsichten von Saxe und Goldstein gerieten dabei aus dem Fokus, lassen sich aber durchaus auch auf die rezente mitteleuropäische Situation anwenden und rücken dort Blickwinkel in den Vordergrund, die über ästhetische und emotionale Vorlieben des Friedhofsbildes hinausgehen. Die Herausbildung der heute besonders geschätzten repräsentativen Grabmonumente erreichte sicher nicht zufällig genau dann ihren Höhepunkt, als Bürgerfamilien und aufstrebende Industrielle ihre neu etablierten Dynastien auch auf dem Friedhof öffentlich wirksam verorteten. Natürlich ist hier noch mehr historische Detailarbeit nötig. Beispielsweise sind Zyklen zu beobachten, in denen zunächst elitäre Verhaltensweisen von immer breiteren Bevölkerungsschichten aufgegriffen wurden, so dass sich die Oberschicht schließlich durch besonders einfache, aber dafür als ‚geschmackvoller‘ empfundene Grabanlagen erneut zu distanzieren suchte (z.B. Parker Pearson 1982; Cannon 1989). In Deutschland ging man nach dem Ersten Weltkrieg mit strengen Regelwerken zum einheitlichen Aussehen der Friedhöfe in dieser Hinsicht besonders weit. Die Notwendigkeit dieser Regeln zeigt allerdings, dass der Friedhof selbst Tendenzen zum Wandel ausgesetzt war, die damit ja erst unterbunden werden mussten. Solche Bemühungen sind aber auf lange Sicht stets provisorischer Natur. Die jetzt zu beobachtende ‚Auflösung‘ von Friedhöfen und deren Ersetzen durch alternative Bestattungs- und Erinnerungsarten, die im archäologischen Befund keine eindeutigen Spuren hinterlassen müssen, ist somit nichts weiter als ein vorhersehbarer vorläufiger Wendepunkt, dessen Auftreten an sich weder überraschend noch neu ist.

Eine interessante weiterführende Frage in diesem Zusammenhang ist, warum diese Wende gerade jetzt eintritt, obwohl ererbtes Vermögen noch immer maßgeblich die eigene gesellschaftliche Stellung mitbestimmt. Die Suche nach den jeweils aktiven Faktoren, die in manchen Fällen Permanenz und Sichtbarkeit hervorrufen und fördern, in anderen eher die Aufgabe von Friedhöfen begünstigen, bleibt somit eine spannende Aufgabe. Dabei ist das enge interpretative Feld, das Saxe und Goldstein zunächst vorgaben, um neue Aspekte wie die Rolle der materiellen Kultur und die vielschichtigen Performanzen an der Grabstätte zu ergänzen.

Eines der Ziele unserer Ringvorlesung war es daher, die relativ eng gefasste Diskussion um die Aufgabe traditioneller bürgerlicher Bestattungsvorlieben in Mitteleuropa durch einen komparativen Blickwinkel zu erweitern. Vor allem sollte untersucht werden, wie Wandlungsprozesse durch unter-

schiedliche Medien, inklusive materieller Kultur, Texte und den Leichnam selbst, getragen und ausgehandelt werden. Im Fokus standen das dynamische Verhältnis zwischen Norm und Abweichung, Zugehörigkeit und Abgrenzung, sowie die vielfachen gesellschaftlichen und materiellen Verflechtungen, die gemeinsam das Spannungsfeld bilden, das zu einer sichtbaren Änderung tradierter Handlungsmuster führen kann. Diese Fragestellungen können sowohl durch die Analyse einzelner, detailliert nachgezeichneter Fallbeispiele als auch durch die Herausarbeitung sich längerfristig oder großräumig entwickelnder Muster angegangen werden. Beide Möglichkeiten sind im vorliegenden Band vertreten. Dieser enthält jedoch noch keine weiterführenden Modelle, um die vorgestellten Fallstudien formal nach festgesetzten Kriterien zu vergleichen. Vielmehr dient er einem ersten Überblick über die Vielfalt der möglichen Faktoren, die Bestattungspraktiken und deren Wandel beeinflussen.

Es ist uns im Rahmen der Vorlesungsreihe gelungen, Kollegen aus den unterschiedlichsten Fachdisziplinen für dieses Thema zu interessieren und an einer ersten Diskussion zu beteiligen. Vertreten waren die Ethnologie und Volkskunde, die prähistorische und klassische Archäologie sowie Geschichte, Theologie, Koreanistik und Gerichtsmedizin. Es liegt in der Natur der Sache, dass nicht alle Beiträge in schriftlicher Form hier vereint werden konnten. Wir möchten diesen Band daher als ein erstes Projekt eines aus der Vorlesungsreihe entstandenen informellen Netzwerkes verstehen, dessen Teilnehmer in regelmäßigen Abständen an der Universität Hamburg zusammenkommen und aus dem sich in Zukunft hoffentlich weitere Kooperationen zum Thema ergeben werden. Dazu liefern die hier gesammelten Beiträge erste Denkanstöße und anfängliche Schritte zu einer Schwerpunktsetzung.

Die Beiträge

Die hier vorgelegten Beiträge bieten einen ersten Eindruck der verschiedenen disziplinären Herangehensweisen. Auch geographisch, historisch und kulturell sind sie weit gefächert. Dennoch ergeben sich auch gemeinsame Themenbereiche und Problemstellungen, die mögliche zukünftige Felder für den interdisziplinären Dialog aufzeigen. Dazu gehören die Materialität der Bestattungspraxis und das Zusammenspiel zwischen individueller und gemeinschaftlicher Erinnerung sowie die Umstände, unter denen diese einen Wandel in den Bestattungspraktiken hervorrufen.

In seinem Aufsatz greift *Andreas Ströbl* die historisch attestierte Diversität der ‚Verpackungsmedien‘ für den Leichnam, der Särge, auf, wobei sein Fokus auf dem neuzeitlichen Deutschland liegt. Sie sind nicht nur schlichte Aufbewahrungsorte, die den Verwesungsprozess verbergen und kulturell kontrollieren, sondern bieten mittels Oberflächengestaltung auch vielseitige Kommunikationsmöglichkeiten. Hier ist allen voran an die Funktion als Re-

präsentationsobjekt zu denken, wobei der Sarg als eine Hülle unter vielen (Grabmal, Mausoleum usw.) fungiert, aber auch an die Kommunikation der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen (etwa durch Fenstersärge) oder der Verstorbenen mit Gott (durch Bemalungen, Leitern im Inneren des Sarges u. Ä.). Die genaue Ausprägung der Särge zeigt dabei eine erstaunliche Variationsbreite, die laut Ströbl die „Dialektik aus konservativem Beharren und ökonomisch und religiös bedingten Umbrüchen“ nachzeichnet und daher stetem Wandel unterworfen ist. Nicht zu vergessen ist, dass wir in den erhaltenen Särgen vor allem die Mitglieder der jeweiligen Oberschicht fassen, während die mögliche Existenz ähnlich vielfältiger Kommunikations- und Erinnerungsstrategien für einen Großteil der damaligen Bevölkerung – bei weit schlechterer Quellenlage außerhalb der Familiengrüfte und Mausoleen der Begüterten – noch zu untersuchen bleibt.

Ähnlich thematisieren *Jan Budniok* und *Andrea Noll* die sozialen Werte, die in ghanaischen Bestattungsbroschüren zum Ausdruck gebracht und durch dieses besondere Medium geformt und konkretisiert werden, wobei auch hier die Selbstdarstellung eher gut situierter sozialer Kreise im Vordergrund steht. Bei den Bestattungsbroschüren handelt es sich um teilweise recht aufwendig gestaltete Rückblicke auf die Lebensgeschichte der verstorbenen Person, die während der Bestattungsfeierlichkeiten an Trauergäste verteilt werden. Betont werden in den Texten die christlichen und bürgerlichen Werte der aufstrebenden ghanaischen Mittelschicht. Interessant ist das Spannungsverhältnis zwischen einerseits der individuellen Erinnerung an bestimmte Familienmitglieder, Kollegen, Freunde und Bekannte und andererseits den sehr gleichförmigen Erzählungen von Fleiß, Gläubigkeit und Wohltätigkeit, die mittels der Broschüren propagiert werden. Einzelne Ereignisse (in diesem Fall individuelle Todesfälle) werden als kollektive Momente genutzt, in denen eine selektive und gesellschaftlich relevante Erinnerung an die jeweiligen Verstorbenen konstruiert wird.

Auch ohne explizit formulierte Texte können Kaufkraft und Gruppenidentität prägend auf die Bestattung einwirken, etwa durch die Behandlung des Leichnams. In seinem Beispiel zu den Bestattungspraktiken der parsischen Minderheit in Hongkong zeigt *Frank André Weigelt*, dass deren privilegierte sozioökonomische Position es ihnen erlaubt, die staatlich angeordnete Umstellung zur Brandbestattung praktisch völlig zu umgehen. In einem städtischen Kontext, in dem extremer Platzmangel und die damit verbundenen neuen Regularien die chinesische Mehrheitsbevölkerung zu gravierenden Veränderungen ihrer funerären Riten gezwungen haben, findet bei den Parsen höchstens eine leichte Verschiebung hin zu einer Professionalisierung bestimmter Bestattungszeremonien statt. So können sie ihre Toten weiterhin in einem Erdgrab auf einem Privatfriedhof beisetzen. Interessant ist, dass selbst das eigentlich eine Abweichung von der traditionellen Bestattungsform der Parsen, der sogenannten Himmelsbestattung, darstellt und eine

gewisse rituelle Flexibilität in der Auslegung des ‚Gebots der Reinhaltung der Elemente‘ verlangt. Genau diese Einstellung, die Wandlungsprozessen und Kompromissen nicht völlig ablehnend gegenübersteht, hätte vielleicht auch für eine verstärkte Hinwendung zur Brandbestattung nutzbar gemacht werden können. Dass dies nicht passiert ist, könnte zusätzlich zu religiösen Überzeugungen auch Gründe wie eine gewollte Abgrenzung gegenüber Andersgläubigen und/oder wirtschaftlich schlechter gestellten Gruppen haben – ein interessantes Feld für weitere Forschungen.

Ebenso ist in Mitteleuropa die Einstellung zur Brandbestattung historisch gewachsen und verändert sich ständig. *Norbert Fischer* greift dieses Thema auf, indem er die gesellschaftlichen Reaktionen auf die Brandbestattung vor allem in Deutschland thematisiert. Wie andernorts in Europa wurde dort Mitte des 19. Jahrhunderts die Kremation aus rationalen, allen voran hygienischen Gründen propagiert und entwickelte sich zu einem Schauplatz der generellen Auseinandersetzung zwischen säkularisierenden und religiösen Kräften. In großem Stil akzeptiert wurde sie jedoch erst, als sich sowohl Technologie als auch architektonische Umgebung den ästhetischen Idealen auch der Mittelschicht und den vorherrschenden Ideen zur (Un)reinheit des menschlichen Leichnams angepasst hatten. Angesichts dieser weitreichenden Verflechtungen ist es nicht verwunderlich, dass sich Wahrnehmung und Beliebtheit der Brandbestattung auch heute noch ändern. Einerseits gilt sie wegen der beim Verbrennungsprozess freigesetzten Gase nun als weit weniger ‚hygienisch‘ und wird teilweise von anderen, ökologisch-alternativen Möglichkeiten verdrängt. Andererseits bietet die Mobilität der Asche in einer zunehmend mobilen Gesellschaft attraktive Möglichkeiten, Bestattungsorte und private Trauer sehr individuell zu gestalten, gerade auch, wenn die beginnende Aufhebung des Friedhofszwanges sich weiterhin fortsetzen sollte.

An dieser zunehmenden ‚Ortslosigkeit‘ setzt der Beitrag von *Gerrit Spallek* aus religionswissenschaftlicher Perspektive an. In der christlichen Theologie nehmen Friedhöfe als Orte der Verkündung zentraler Glaubenselemente und der Verarbeitung individueller Trauererlebnisse eine wichtige Position ein. Die zunehmende Beliebtheit der Brandbestattungen, und vor allem die Zunahme der alternativen Bestattungsformen, werden von kirchlicher Seite mit Skepsis betrachtet. Dies liegt aber nicht daran, dass der menschliche Leichnam anders behandelt wird als bei einer Erdbestattung, sondern dass die Möglichkeiten, die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben eindeutig und öffentlich auszudrücken, potentiell stark eingeschränkt werden. Spallek warnt vor einer zu strikten Auslegung der von kirchlicher Seite gewünschten ‚Vereindeutung‘ – die christliche Botschaft der Erlösung vom Tod kann schließlich auf sehr unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht werden. Auch wenn sich Ritus, Erinnerungsorte und Trauerpraktiken ändern, so kann hinter diesem Wandel doch eine beständige Lebenseinstellung stehen.

In den meisten Beiträgen liegt der Fokus damit auf den performativen Aspekten, die im Bestattungskontext genauso wie in anderen sozialen Interaktionen greifen. Hier bieten sich verschiedene Konzepte an, wie Wandel funktionieren könnte. Einerseits könnte man, analog zu Modellen aus der Genetik, von einer Art ‚Drift‘ ausgehen, also der langsamen und ungewollten Veränderung von Normen und Praktiken durch ‚fehlerhaftes Kopieren‘, wie es Koji Mizoguchi (1993) für die Bestattungen der Frühbronzezeit Großbritanniens postulierte. Dies könnte besonders dann der Fall sein, wenn die entsprechenden Praktiken nicht besonders häufig sind oder nicht explizit thematisiert und diskutiert werden. Einige der Beispiele aus Ströbls Beitrag sind vielleicht hier zu verorten: Bestimmte Innovationen im Sargbau setzten sich nur auf lokaler Ebene durch – wohl, weil sie weder von außen sichtbar waren noch Thema breiterer öffentlicher Diskurse wurden – und verschwanden so auch recht schnell wieder.

Dem entgegen stehen Situationen, in denen Neuerungen entweder bewusst widerstanden wird, auch um sich gegenüber anderen Gruppen abzugrenzen (etwa im Falle der Parsen) und solche, in denen bewusst Neuerungen eingeführt werden, die aus anderen Lebensbereichen stammen und dort einer besonderen Wertschätzung würdig oder emotional aufgeladen sind. In diesem Zusammenhang stehen beispielsweise die Einführung der Brandbestattung aus zumindest vordergründig hygienischen Überlegungen heraus sowie die ghanaischen Begräbnisbroschüren, für die die Wahl des Mediums ‚Buch‘ mit seinen Konnotationen von Bildung und damit sozialem Aufstieg sicherlich nicht zufällig ist.

Bei genauerem Lesen schon allein der hier zusammengetragenen Fallbeispiele erweist sich die Situation allerdings als entschieden komplexer. So überlappen sich meistens mehrere verschiedene Arten von Wandel, die ihre Wurzeln in unterschiedlichen gesellschaftlichen Prozessen auf Makro- und Mikroebene haben. Sie reagieren mit den jeweiligen historischen und materiellen Bedingungen des Friedhofes und verändern diese auf schwer vorhersehbare Weise. Diese vielschichtigen und schwer zu durchschauenden Prozesse sind es, die etwa in manchen kirchlichen Kreisen mit Sorge betrachtet werden, wie Spallek zusammenfasst. Klar ist nur, dass wenig so bleiben wird, wie es ist.

Angesichts der eingangs erwähnten zyklischen Muster der Friedhofsentwicklung ergeben sich für die Zukunft also weiterführende Fragestellungen, die interdisziplinär und komparativ angegangen werden sollten – nicht nur um, wie im vorliegenden Band, die mögliche Variationsbreite in allen Bereichen funéraires Handelns aufzuzeigen, sondern auch, um auf erweiterter Grundlage wieder nach systematischen Zusammenhängen zu suchen. Spannend wäre beispielsweise eine langfristig angelegte Studie über die Geschwindigkeit der jeweiligen Zyklen hin zu und weg von formal gestalteten Deponierungsarealen, sowie deren Korrelation mit anderen gesellschaftli-

chen Faktoren. Die Schwierigkeit wird sein, die historischen und individuellen Beweggründe mit den auf weiterer Ebene wirkenden gesellschaftlichen Veränderungsprozessen zu kombinieren, deren Wurzeln oft außerhalb des Friedhofes liegen: ökonomische Ambitionen, Emotionen, individuelle Faktoren wie Todesursache und Alter oder Geschlecht, religiöse Überzeugungen und Weltanschauungen, und nicht zuletzt die Bildung von ästhetischem Empfinden, Reaktionen zu bestimmten Materialien und zum Leichnam selbst. Dabei sollte dem Friedhof nicht nur die Rolle eines passiven Spiegels all dieser Faktoren zukommen, sondern man muss auch untersuchen, inwieweit die dort beobachtbaren Wandlungsprozesse selbst Auswirkungen auf andere Lebenssituationen haben. Schon jetzt ist allerdings klar, dass Wandel, auch ein rascher Wandel hin zur ‚Unsichtbarkeit‘ vieler Begräbnisstätten, kein rezentes Phänomen einer pathologisch unbeständigen westlichen Gesellschaft ist. Wandel ist Friedhöfen und Bestattungen immanent.

Literatur

- Cannon, Aubrey (1989) The historical dimension in mortuary expressions of status and sentiment. *Current Anthropology* 30: S. 437-458.
- Fischer, Norbert (2013) Neue Bestattungskultur. Tod, Trauer und Friedhof im Wandel. Kindle Direct Edition.
- Goldstein, Lynne (1976) Spatial structure and social organization. Unpublizierte Dissertation, Northwestern University.
- Mitzoguchi, Koji (1993) Time in the reproduction of mortuary practices. *World Archaeology* 25: S. 223-235.
- Morris, Ian (1991) The archaeology of ancestors: the Saxe-Goldstein hypothesis revisited. *Cambridge Archaeological Journal* 1: S. 147-169.
- Parker Pearson, Michael (1982) Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study. In: Hodder, Ian (Hg.) *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press: S. 99-114.
- Parker Pearson, Michael (1999) *The archaeology of death and burial*. Stroud: Sutton.
- Pettitt, Paul (2011) *The Palaeolithic origins of human burial*. London: Routledge.
- Roland, Oliver (Hg.) (2006) *Friedhof – ade? Die Bestattungskultur des 21. Jahrhunderts*. Mannheim: Azur.
- Saxe, Arthur (1970) Social dimensions of mortuary practices. Unpublizierte Dissertation, University of Michigan.

Dr. Daniela Hofmann ist Juniorprofessorin am Institut für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie der Universität Hamburg.

Sarg und Grabmal – Wechselspiele zwischen Repräsentation und Verhüllung

Andreas Ströbl

Die Schrift „De bono mortis“ – zu Deutsch „Der Tod – ein Gut“ – des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (Huhn 1949) ist einer der zahllosen Versuche, Antwort auf die menschliche Grundfrage nach dem Sinn des Sterbens und damit des Lebens zu geben. Den Tod als Gegenteil des Lebens positiv umzudeuten haben sich zumal in der christlichen Theologie seit ihren Anfängen geistliche Schriftsteller zur Aufgabe gemacht. Hier fällt der Umgang mit dem Abstraktum offenbar einfacher als mit dem durch den Exitus rein Dinglichen, dem Leichnam.

Falls er nicht aufwendig präpariert wird, ist der tote Leib im besten Falle kurzzeitig noch ein Abbild des verstorbenen Menschen und aufgrund seiner organischen Anfälligkeit höchst heikel, was die Zeit bis zu seiner Bestattung betrifft. Dieser Zeitabschnitt ist ungemein wichtig für Abschiedsrituale; der Riss, der durch den Tod einer Gemeinschaft zugeführt wird, muss möglichst umgehend wieder geschlossen werden (Ströbl 2014: 145).

Sarg und Grabmal sind unterschiedliche, ja gegensätzliche Aufgaben als Hülle des toten Leibes zugewiesen, die von der (Re-)Präsentation über das Entfernen bis zum Beschützen des toten Leibes reichen.

Kennzeichnend für die Geschichte der christlichen Sepulkralkultur ist ein Spannungsbogen zwischen Tradition und Innovation, eine Dialektik aus konservativem Beharren und ökonomisch wie religiös bedingten Umbrüchen (Sörries 2009: 16). Diese Entwicklung hat sich auch in der Geschichte des Sarges niedergeschlagen, was zu vielfältigen Erscheinungen der Särge selbst und des Umgangs mit ihnen geführt hat (Ströbl 2014).

Eine Geschichte des Sarges kann nicht Thema dieses Beitrags sein, da die Fülle des Materials den Umfang sprengen würde und es zudem bereits entsprechende Publikationen gibt (vgl. z.B. Stolle 2002; Linnebach und Neumann 1993; Sörries und Bunsen 2004; Ströbl 2014). Im Folgenden werden vielmehr unterschiedliche, teils gegensätzlich ausgerichtete oder weniger bekannte Aspekte des Verpackungsmediums Sarg vorgestellt und miteinander in Verbindung gebracht. Dadurch soll deutlich werden, welche vielfältigen Bedeutungsebenen hier miteinander reagieren und dass Sarg und Grabmal auch über den Funus hinaus wirkkräftige Aussageträger im sozialen Diskurs sein können.

In der Bestattungskultur sind aktuell zwei wesentliche, allerdings völlig divergierende Tendenzen zu beobachten, nämlich Anonymität und Individuation. Daher hat nach wie vor Geltung, was G. Rohmann angesichts der Untersuchungen neuzeitlicher Bestattungen in Hamburg konstatiert: „Nichts von dem, was wir über die Bedeutung von Grab und Begräbnis zu wissen meinen, können wir für die Mehrheit der Bevölkerung irgendeines Untersuchungsraumes und -zeitraumes verallgemeinern“ (Rohmann 2004: 157).

(Re-)Präsentation des Toten

Wie differenziert die unterschiedlichen Aspekte des Phänomens Sarg und seine Funktionen als Verpackungsmedium sein können und wie mit einer guten Prise Ironie traditionelle Formen der Leichenpräsentation aktuell umgesetzt werden, wird an einer aufsehenerregenden Installation aus dem Mai 2012 deutlich.



Abb. 1: „Il sogno degli italiani“. Installation von Antonio Garullo und Mario Ottocento, 2012. © A. Garullo/M. Ottocento

Die italienischen Künstler Antonio Garullo und Mario Ottocento ließen den ehemaligen Premierminister Silvio Berlusconi sterben und bahrten ihn öffentlich auf (Abb. 1). Genauer gesagt fertigten sie eine lebensechte Kunstharzplastik des *Cavaliere* an und legten diese in einen gläsernen Sarg wie er zumal in Italien als Präsentationssarg für balsamierte Heilige und hohe kirchliche Würdenträger seit Jahrhunderten verwendet wird. Ob der durch die Micky-Maus-Pantoffeln als Schmierenskomödiant ausgewiesene Berlusconi tatsächlich als Leichnam oder nur schlafend dargestellt sein sollte, bleibt

offen. Das Gesicht zeigt ein seliges Lächeln, die eine Hand steckt in der Hose, zudem heißt die Installation „Der Traum der Italiener“. So hat Berlusconi sich selbst einmal genannt und mit diesem Kunstwerk hat ihn seine Selbstüberschätzung und Großspürigkeit eingeholt. Nicht nur auf die *Incorrotti*, die unverwesten oder kunstvoll präparierten Leichname aus dem 14. bis 20. Jahrhundert, die in zahlreichen katholischen Kirchen vor allem Italiens ausgestellt werden, nimmt die Installation Bezug (Cruz 1977). Es wird auch eine Assoziation mit den zu Heiligenfiguren stilisierten präparierten Leichnamen von Diktatoren und kommunistischen Herrschern wie Lenin, Ho Chi Minh, Mao und Ferdinand Marcos hergestellt. Der Schausarg zum ehrenden Präsentieren eines Leichnams gerät hier zum Pranger oder zur Jahrmarktssensation. Auch der Begriff des Traums ist mehrschichtig: wird der Traum, den Berlusconi träumt oder seine Hybris dargestellt? Oder erscheint nicht eher die Vorstellung traumhaft, dass der Stifter des „Berlusconismo“ nun endlich das Zeitliche gesegnet haben könnte?

Die beiden Künstler zitieren eine Leichnamspräsentation im Glassarg, wie sie für Ausnahmefälle, eben die Körper der Heiligen, belegt ist. Dass Särge überhaupt verwendet werden, darf für das europäische Mittelalter schon als Auszeichnung bzw. Beleg für eine höhere soziale Stellung gelten. Für den größten Teil der Bevölkerung war die Bestattung ohne Sarg üblich, da dieser für die meisten Menschen unerschwinglich war. Zudem ist nach jüdisch-christlicher Tradition ein Sarg – wie auch alle Beigaben bis hin zur Kleidung – unnötig. Wer es sich jedoch leisten konnte, ließ für sich bzw. seine verstorbenen Angehörigen einen hölzernen Sarg zimmern und – entsprechend den pekuniären Mitteln – verzieren.

Für eine breitere Bevölkerung setzen sich Särge erst im 18. Jahrhundert vollständig durch bzw. wird die Sargbestattung erst gegen Ende des Jahrhunderts verpflichtend. In verschiedenen, zumal ländlichen Gegenden werden bis ins 19. Jahrhundert hinein die Leichname ohne Sarg beigesetzt. Ob mit oder ohne Sarg bestattet wurde, war selbstverständlich auch eine Kostenfrage. Bauweise und Material waren zudem entsprechend der ständischen Gesellschaftsordnung geregelt. So vermerkt Zedler für das 18. Jahrhundert:

„Unter denen gemeinen Leuten ist, an volckreichen Orten, z.B. Breslau in Schlesien, allwo gemeiner Bürgerschaft eichene Särge verboten sind, und die von Tannen-Holz keinen gewölbten oder erhobenen Deckel haben dürffen, in Polickey-Ordnungen püncklich vorgeschrieben, von was Holtz und Form die Särge seyn sollen, damit nicht, wenn lang dauerhafftes dazu genommen, und eines jeden Sarg durch unnöthigen Zierrath vergrößert würde, der Platz zu begraben ermangelte, und gar bald mehrere Kirchhöfe gemacht werden müßten, so sich aus gar vielen Ursachen nicht allemahl füglich thun lasset.“ (Zedler 1732: 97-98)

Sowohl dem Werkstoff, als auch der Corpusform und der ornamentalen Gestaltung bei Sargbau und -verzierung werden Grenzen gesetzt, die durch zweierlei Aspekte begründet werden. Zum einen sollen Standesgrenzen eingehalten werden, zum anderen ist das Gros der Bevölkerung gehalten, schlecht verrottende Materialien wie Eichenholz zu vermeiden und die Abmessungen von Särgen aus Platzgründen gering zu halten.

Der Sarg als Präsentationsmedium wird also offiziell höheren sozialen Schichten vorbehalten. Zudem wird ihm als temporäres Gehäuse die eingangs erwähnte Aufgabe zugewiesen, den Leichnam möglichst rasch zu beseitigen, um Platz für neue Bestattungen zu schaffen. Sollte der antike *sarkophagos* durch spezielle Eigenschaften eines Materials diese Entsorgung bewerkstelligen, wird hier auf eine entsprechende Holzart gesetzt. Die jüdisch-christliche Vorstellung einer Bewahrung des Leibes und des Ortes, an dem er ruht, ist also rein ökonomischen Maßgaben gewichen.

Daher sind Bestattungen anderer sozialer Schichten als des Adels und des wohlhabenden Bürgertums aus der frühen Neuzeit durch die mit dem Erdbegräbnis zusammenhängende Lagerung im Boden archäologisch vergleichsweise schlecht überliefert. Corpusformen, Ornamentik und andere Ausstattung sowie die Sarginhalte sind in den spezifischen Einzelheiten nur sehr eingeschränkt zu rekonstruieren und in den meisten Fällen typologisch unbrauchbar. Anstriche und Fassungen, Bespannungen sowie Metallbeschläge sind in den meisten Fällen nur noch in Resten erhalten oder völlig abgebaut.

Neuzeitliche Grüfte hingegen bieten einen reichen Schatz an Informationen über das Bestattungsbrauchtum, da, anders als im Erdbefund, die Bestattungen trotz Störungen, wie z.B. Plünderungen, zumeist sehr gut erhalten sind. In einer relativ gut belüfteten Gruft sind Materialien wie Holz, Textilien, Metall, Papier, Pflanzenteile sowie Knochen und organische Bestandteile von den Bestatteten oft hervorragend überliefert. Eine weitere Quelle bieten bildliche Darstellungen von Aufbahrungen weltlicher und geistlicher Würdenträger vor allem vom 17. Jahrhundert bis in die Moderne.

Der Sarg als zentrales Inszenierungsrequisit wird zumal bei öffentlichen Präsentationen des Toten zum Statussymbol. Er erfährt eine prachtvolle Erweiterung mitunter durch ein Trauergerüst, auch als *castrum doloris* bekannt. Ab dem 16. Jahrhundert erweiterte man das prominente Totenbett als Ort der Trauer, der Exequien und der Absolution im Kirchenschiff durch ein baldachinartiges Dach und umgab den Sarg mit zahlreichen Kandelabern, Inschriften sowie Wappen, Staatselementen und Herrschaftsinsignien. Diese Installationen waren „komplexe Gebilde, die Architektur, Plastik, Malerei und Inschriften miteinander verbanden“ (Sörries 2005: 56) und im Barock immer prachtvoller ausgeschmückt und mit manchmal Tausenden von Kerzen bestückt wurden.

Solche Inszenierungen sind – mit den zugehörigen Epitaphien – Mittel der herrschaftlichen Selbstdarstellung, integriert in den sakralen Kontext. Man ist, wer man ist, durch die Gnade Gottes und stellt sich im Spannungsbogen zwischen Selbstüberhöhung und dem Gestus des frommen Dieners Gottes innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung dar.

Was den Sarg als Schauhülle hervorhebt, wurde bald zum eigenständigen Medium, denn alsbald wurde der Leichnam selbst gar nicht mehr ausgestellt; bereits im 16. Jahrhundert diente das Trauergerüst auch *absente corpore* als sichtbare Vertretung des Toten, die durch den Verwesungsprozess begrenzte Aufbahrungszeit hinaus eine erweiterte Trauer ermöglichte.

Solche prachtvollen Aufbahrungen waren bis zum Ende der großen Monarchien im frühen 20. Jahrhundert gängige Mittel, die Trauer um das verstorbene Mitglied einer Herrscherfamilie in der Öffentlichkeit zu verankern. Die Erfindung der Photographie machte im späten 19. Jahrhundert Totenportraits zu einem wesentlichen Bestandteil des privaten und öffentlichen Trauerkults und gerade die Bilder der herrschaftlichen Aufbahrungen fanden mitunter weltweit in Zeitungen Verbreitung.

In der gesamten Neuzeit ist bei Särgen aus Grufbefunden zu beobachten, dass das Kopfhaupt, wie das kürzere Kopfteil von Särgen gegenüber dem entsprechenden Fußhaupt genannt wird, nicht nur breiter gestaltet, sondern auch höher gelegt ist als das Fußhaupt. Auch haben die Säрге nun fast durchgehend hohe Deckel, die nicht mehr aus einer aufgelegten Platte bestehen, sondern erst einen dreieckigen und dann trapezförmigen Querschnitt haben. Möglicherweise ist der Aufbahrung mit der Sichtbarmachung des Leichnams ab dem 15. oder spätestens 16. Jahrhundert ein erweiterter Stellenwert eingeräumt worden. Wird ein Sarg mit erhöhtem Kopfhaupt aufgebahrt, tritt der Kondolent dem Leichnam gleichermaßen mit erhöhtem Angesicht entgegen. Zudem gewährleistet ein höherer Deckel, dass der Leichnam innerhalb des Sarges auf einem höheren Niveau zu liegen kommt und nicht, wie beim Flachdeckelsarg, unterhalb der Oberkante des Untersarges liegen muss.¹ Er liegt somit von der Wahrnehmung her eher *auf* als *im* Untersarg. Eine Deutungsmöglichkeit liegt in der verstärkten Wahrnehmung des Individuums seit der Renaissance, was sich im persönlichen Abschied vom aufgebahrten Leichnam widerspiegelte. Bevor der Leichnam durch das Verschließen des Sargdeckels in der Anonymität des Verdeckten verschwindet, tritt er ein letztes Mal als eigene Persönlichkeit auf und kann von Angesicht zu Angesicht wahrgenommen werden. Das bedeutet aber auch, dass der Bestattete entsprechend mit prachtvoller Kleidung, Schmuck, Auszeichnungen und Waffen bekleidet wird. Selbst im Tod zeigt er, dazu noch in einem kostbaren Sarg, seinen Stand und seinen Reichtum (Ströbl 2014: 144-145).

1 Särge mit flachem Deckel wurden mundartlich daher „Nasenquetscher“ genannt (Sörries 2002: 231).

Dies kann – ähnlich wie das prunkvolle Trauergerüst – noch durch einen feierlichen Umzug unterstrichen werden. Dem statischen Element des *castrum doloris* wird allerdings das Moment der Bewegung entgegengesetzt und ein letztes Mal wechselt der Tote seinen Standort. Wie ein Schiff in den Hafen einläuft – „der Port naht mehr und mehr sich zu der Glieder Kahn“, dichtet Andreas Gryphius 1650² – tritt der Leichnam in seinem Sarg die physisch letzte Reise an, um auf einem einfachen Karren oder einer prachtvollen Karosse zum Grab geführt zu werden. Im Falle einer Gruftbestattung wird das letzte Haus des Toten in einen größeren Zusammenhang gebracht und in eine räumlich und semantisch erweiterte Hülle geschachtelt.

Dabei ist es meist nicht genug, allein das Problem der räumlichen Verschiebung des Leichnams möglichst effizient zu lösen. Zumindest nur zeitweise belegt wurden Transportsärge, die aus ökonomischen Gründen, zumal bei einem hohen Aufkommen von Leichnamen wie bei Epidemien seit dem späten Mittelalter verwendet wurden (Sörries 2002: 348f). Der berühmteste Vertreter stellte durch seine Klappvorrichtung zwar keine neue Erfindung dar; der „Josephinische Sparsarg“ wurde aber deswegen so bekannt, weil ihn die Bevölkerung vehement ablehnte. Ein Hofdekret von Kaiser Joseph II. aus dem Jahre 1784 war Teil eines Reform- und Sparprogramms (Diefenbach und Sörries 1993: 37-40). Der Kaiser hatte die Rechnung allerdings ohne sein Volk gemacht, das das „gottlose Vorgehen“ verurteilte und auf seiner „schönen Leich“ bestand.

Die seit dem 16. Jahrhundert in zahlreichen Bilddokumenten überlieferten Leichenzüge gerieten mitunter zu aufwendigen Inszenierungen der Bedeutung, die die Beigesetzten zu Lebzeiten innehatten. Ab dem 17. Jahrhundert wurde der Sarg nicht mehr getragen, sondern gefahren. Besonders eindrucksvoll waren nächtliche Umzüge mit Hunderten von Fackeln oder Laternen. Bis in die Jetztzeit ist die „schöne Leich“, der krönende Abschluss des Lebens durch einen großartigen Trauerzug, in Wien sprichwörtlich (Ackerl et al. 2008: 9-31).

Eine interessante Dichotomie zwischen größtmöglichem Gepränge eines solchen *pomp funèbre* und dem Beisetzungsort selbst findet sich in der Geschichte der Hamburger Hauptkirche St. Michaelis, des „Michel“. Im 17. und 18. Jahrhundert wetteiferten die vornehmen Hamburger geradezu darum, möglichst viele Kutschen, Laternen und vor allem Mitwirkende auf solch einem Trauerzug zu versammeln. Dabei musste es sich nicht einmal um Angehörige oder Freunde des Verstorbenen handeln, die Trauergäste waren oft gekaufte Mitläufer. Es verwundert nicht, dass bald Luxusstrafen verhängt wurden. Ergebnis war allerdings, dass die Übertretung der gesetzlich verordneten Beschränkungen der Routen der Umzüge sowie des Gefolges und der Laternen bald Ehrensache war (Dreiling 2006: 58).

² Szyrocki und Powell 1963: 66. Das Gedicht ist 1658 in Breslau erschienen.

Bemerkenswert ist allerdings die geradezu demokratische Gleichförmigkeit der 268 Gruftkammern unter dem Michel. Die rasterartig angelegten Grabstätten waren bis auf die Inschriften auf den Grabplatten völlig gleichartig gestaltet. Die zuvor so selbstbewusst gezeigten sozialen Unterschiede verloren sich nach Leichenpredigt, Trauermusik und Aussegnung, wenn der Sarg in das durch Fackeln erleuchtete Gruftgewölbe gesenkt wurde. Die oft unheimlich mit reichen Beschlägen und kostbaren textilen Draperien (Ströbl und Vick 2011: 293-205) ausgestatteten Säрге waren nach der Beisetzung nicht mehr sichtbar, sondern verschwanden bescheiden unter den Sandsteinplatten. Besuche der Krypta, wie heute üblich, sind für die Belegungszeit nicht bekannt.

Fromme und unsichtbare Präsentation – sprechende und tönende Säрге

Die besondere Ausstattung kann zugleich als Ehrung des Verstorbenen verstanden werden, um ihm eine angemessene letzte Wohnstatt zu gewährleisten. Religiöse Bekenntnisse in Form von Kreuzifixen und anderen christlichen Symbolen sowie ein entsprechendes Spruchprogramm auf dem Sarg bezeugen sowohl die Frömmigkeit des Verstorbenen als auch seiner Familie. Persönliche Frömmigkeit kann jedoch auch der Repräsentation und somit zur Inszenierung bzw. Erhöhung der eigenen Person und ihres Umfeldes dienen.



Abb. 2: Sarg der Äbtissin Dorothea Maria von Estorff (gest. 1680) aus der Äbtissinnengruft im Kloster Lüne in Lüneburg. © C. Hammer

Ein anschauliches Beispiel bietet das Inventar der Äbtissinnengruft unter der Barbarakapelle im Kloster Lüne in Lüneburg. In der Inschrift auf dem

Sarg der 1713 gestorbenen Äbtissin Barbara von Wittorf ist vom „Hochadel-Kloster“ Lüne die Rede. Allerdings entstammte keine der Klostervorsteherinnen dem Hochadel; die Bezeichnung ist als floskelhaft zu verstehen. Barbara von Wittorf war eine ungemein ehrgeizige und selbstbewusste Äbtissin, die im Jahre 1708 einen Äbtissinenthron für den Kapitelsaal anfertigen ließ und verfügte, dass das Kloster ausschließlich Damen aus dem Landadel vorbehalten sein sollte. Die Sarginschriften wurden üblicherweise durch die Äbtissinnen selbst festgelegt.³

Abgesehen davon ist das innerhalb der untersuchten Befunde besonders umfangreiche Inschriftenprogramm der Lüneburger Äbtissinnengruft sehr wohl auch ein Ausdruck starker persönlicher Frömmigkeit (Abb. 2). Sowohl auf den bemalten Särgen des 17. Jahrhunderts als auch an der Tonnendecke ist eine Zusammenstellung von sakralen Texten zu lesen. Dabei kehren einige Passagen immer wieder und werden mit einem Text aus der 1528 von Martin Luther nach mittelalterlichen Vorbildern verfassten „Deutschen Litanei“ ergänzt. Die Betonung des Wortes ist für den Protestantismus charakteristisch; die Texte haben naturgemäß allesamt Bezug zu den Aspekten Tod und Auferstehung.

Der Adressat von Sargzier und verbaler Aussage kann allerdings auch Gott sein. So schaffen die religiösen Symbole und das, zumal in Fällen von Klerikalen, oft selbst zusammengestellte Spruchprogramm eine Verbindung zu Gott. Er wird, in der Hoffnung auf seinen Segen und eine fröhliche Auferstehung, mittels Bibelsprüchen und Kirchenliedzitate gebethaft angerufen. Da Gebete nicht mehr selbst gesprochen werden konnten, war es umso wichtiger, dem Toten die entsprechenden heilswirksamen Worte mit auf den letzten Weg zu geben. Es sind nachweislich prachtvoll verzierte, kostbare Säрге mit reichem Spruchprogramm den Blicken der Menschen entzogen worden, indem sie während des gesamten Trauerzeremoniells unter einem Bahrtuch verborgen waren. In diesen Fällen muss davon ausgegangen werden, dass allein Gott den Sarg zu Gesicht bekommen sollte. Prominentestes Beispiel für diese Haltung ist Heinrich Posthumus Reuß (1572 – 1635), dessen überaus aufwendig gestalteter Kupfersarg sowohl bei der Aufbahrung als auch in der Gruft in Gera stets verhüllt war (Karg 2010: 59 und Pickerodt 1994: 27ff). Heinrich Schütz komponierte anlässlich des Todes des Fürsten seine „Musikalischen Exequien“. Posthumus Reuß hatte noch zu seinen Lebzeiten diverse Bibelzitate und Choralverse als Inschriftenprogramm für seinen Sarg notiert. Diese sind die Textgrundlage des ersten Teils des Werkes, der ersten deutschen Begräbnismesse. Daher wird sein Sarg in der Literatur auch als „Der tönende Sarg“ (Karg 2010: 60) bezeichnet. Die Umhüllung des fürstlichen Leichnams geschah allerdings noch differenzierter. Wie bei Bestattungen höherer sozialer Schichten in der gesamten Neuzeit üblich, lag der bekleidete Körper in einem schlichten hölzernen Innensarg und dieser wiederum

3 Freundliche Auskunft von Dr. Jens-Uwe Brinkmann, Lüneburg.

im aufwendig gestalteten Außensarg, der offenbar bereits kurz vor dem Tode im Verlauf des Jahres 1635 angefertigt wurde.⁴

Die doppelte Hülle war, wie oben angeführt, nochmals verhüllt. Auf dem Weg von der Aussegnungskapelle bis zur Gruft lag auf dem Sarg ein schwarzes Bahrtuch mit einem weißen Kreuz und den Familienwappen (Karg 2010: 67). Es wurden nachweislich aber vier Leichentücher verwendet. Das zweite Tuch diente während der Aufbahrung in der Schlosskapelle und der Aufstellung in der Stadt als Unterlage, das dritte wurde im Chor der Johanniskirche untergelegt. Mit dem vierten Tuch wurde der Sarg, während er auf dem Leichenwagen stand, wiederum großzügig abgedeckt. Somit war die vollständige Verhüllung des Sarges während der gesamten Dauer des Begängnisses sichergestellt. Dahinter steht die Haltung eines protestantischen Fürsten, der sichtbar auf die Präsentation von Prunk und Reichtum verzichtet. Allein: „Der Kupferne Sarg wurde gewußt und stand für die spirituell überhöhte Person“ (Karg 2010: 59). Die Verhüllung des Sarges war kein Einzelfall, zumal im Haus Reuß. Vielmehr sind für die Mehrzahl hochrangiger Bestattungen verdeckte Säрге überkonfessionell belegt (Schmidt 2002, ohne Seitenangabe). Zwar haben Innensäрге auch rein praktische Funktionen bei Aufbahrung oder Überführung des Leichnams vor der Fertigstellung des Außensarges. Allerdings kommen die „ikonographisch differenzierten Hüllen und Schichten – Bahrtuch, Übersarg, Innensarg“ (Diefenbach und Sörries 1993: 40) besonders bei den Särgen sozial hochstehender Personen mit den entsprechenden pekuniären Möglichkeiten und der empfundenen Verpflichtung der Standesrepräsentation sowie der des eigenen religiösen Verständnisses zum Tragen. So paradox es erscheinen mag, aber auf diese Weise kann in einem extrem kostenintensiven Leichenbegängnis (Funus) zugleich eine zurückgenommene, gottesfürchtige Haltung ihren Ausdruck finden.

Dass gerade die nicht sichtbaren Aspekte durchaus sinntragend sein können, zeigt ein weiterer Fall. Es gibt Säрге, bei denen Unter- oder Innenseiten „auf Sicht“ gearbeitet sind. Dieses Phänomen wurde erstmalig bei einigen Särgen in der Unteren Fürstengruft im Dom zu Schleswig beobachtet. Hinsichtlich der aufwendig gearbeiteten, mit Leder bespannten und verzierten Unterseiten mehrerer Säрге und teilweise unter der Bespannung schwarz gebeizten oder angestrichenen Holzflächen ist noch zu untersuchen, ob diese Behandlung einer vollständig dem Auge des Betrachters verborgenen Fläche einem Prinzip der Vollständigkeit gehorcht oder sich dahinter wiederum religiöse Gesichtspunkte zeigen. Erweitert gilt dies für die auch mit wertvollem Stoff bezogenen (und in einem Sarg von 1590 die marmoriert bemalten) Innenseiten von Innensärgen. Entweder steht dahinter ebenfalls der Gedanke einer Vollkommenheit in der Ausstattung oder es war dem Toten zugestan-

4 Der zu Lebzeiten entworfene und/oder in Auftrag gegebene Sarg ist nichts Ungewöhnliches und vom Barock bis in die Jetztzeit in zahlreichen Beispielen belegt (Jansen 1993).

den, seinen Sarg auch von innen betrachtend als gefällig wahrzunehmen. Solche Aspekte konnten auch bei gut zugänglichen Außensärgen bislang zu wenig dokumentiert werden, um klare Gesetzmäßigkeiten aus einem als Einzelphänomen beobachteten Beispiel ableiten zu können. Inwieweit dem Toten selbst eine Möglichkeit zur visuellen Wahrnehmung zugestanden wurde, ist unklar und nur vereinzelt im Aberglauben verwurzelt. Das Prinzip der Vollständigkeit müsste auch noch näher mentalitätengeschichtlich betrachtet werden. Es ist anzunehmen, dass bei Gegenständen, zumal von sakraler oder sepulkraler Bedeutung, besondere Sorgfalt an den Tag gelegt wurde. Die sichtbare Zier wird durch die nicht sichtbare somit vervollkommenet.

Der Sarg als Mittel zur Erhaltung des Leichnams

Mag dem modernen mitteleuropäischen Betrachter die Haltung des Verbergens und Verhüllens wenig zugänglich sein – der berühmteste Sarg, den die Archäologie des frühen 20. Jahrhunderts zutage gefördert hat, übertrifft die oben geschilderte Verhüllung bei weitem. Als Howard Carter 1922 das nahezu ungestörte Grab des Pharaos Tutanchamun fand, lag vor der Begegnung mit dem Leichnam des Königs die diffizile Arbeit, die vielfältigen Schichten der Umhüllung der Mumie zu durchdringen. Der Leib war von den üblichen, durch einen hochkomplizierten Ritus vorgeschriebenen Leinenbinden umgeben und trug die berühmte Totenmaske. Dann wurde er in den Innensarg aus Gold gelegt und dieser wiederum in zwei vergoldete Säрге verbracht. Der Komplex wurde daraufhin auf ein Totenbett und schließlich in den Quarzit-Sarkophag gefügt. Dieser Sarkophag befand sich wiederum in vier ineinander geschachtelten vergoldeten Schreinen aus Holz. Nimmt man die Grabkammer selbst hinzu, ergeben sich zehn Hüllen. Bei Tutanchamun, aber auch bei den meisten anderen ägyptischen Mumiensärgen waren die Innenseiten bemalt.⁵

Das altägyptische Beispiel ist nur scheinbar räumlich und zeitlich fern. Vermutlich spielten bei Einrichtung der gut belüfteten Gräfte des späten Mittelalters bis in das 20. Jahrhundert theologische Aspekte eine weit wichtigere Rolle als bislang erkannt, denn sie ermöglichte die gewünschte, möglichst weitgehende körperliche Erhaltung des Leichnams, um die Auferstehung am Jüngsten Tage zu erleichtern.⁶ Durch die oft ausgeklügelten Belüftungssysteme, eine Bettung der Leichname auf saugfähigen, teils antibakteriellen Materialien wie Hopfenblüten trockneten die Bestattungen trotz fester Ver-

5 Der ägyptische Totenkult wurde in der Literatur erschöpfend behandelt, wird hier aber angeführt, um wiederum auf ein europäisches Phänomen zurückzukommen

6 „Im Laufe des 18. Jahrhunderts scheint der Begriff der Gruft, ohne daß sie die der Kapelle verdrängte, deren Symbolik lebendig bleibt, mehr und mehr an Bedeutung zu gewinnen, in dem Maße, wie die physische Bewahrung des Leichnams zur realen Hauptsorge der Hinterbliebenen wird“ (Ariès 1980: 373).

schraubung und teils auch Verpichtung⁷ der Säрге relativ schnell aus und die Leichname mumifizierten.

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht der leibhaftig auferstandene Christus. Die These sei dahingestellt, dass der Christ seinen Leib bewahrt, wenn er nur die Möglichkeiten, sprich die finanziellen Mittel dazu hat. Auf Friedhofstoren, in Gruftkammern oder auf Särgen des 17. und 18. Jahrhunderts⁸ findet sich immer wieder ein Zitat aus Hiob 19: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken und werde danach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleisch Gott sehen“ (Abb. 3).

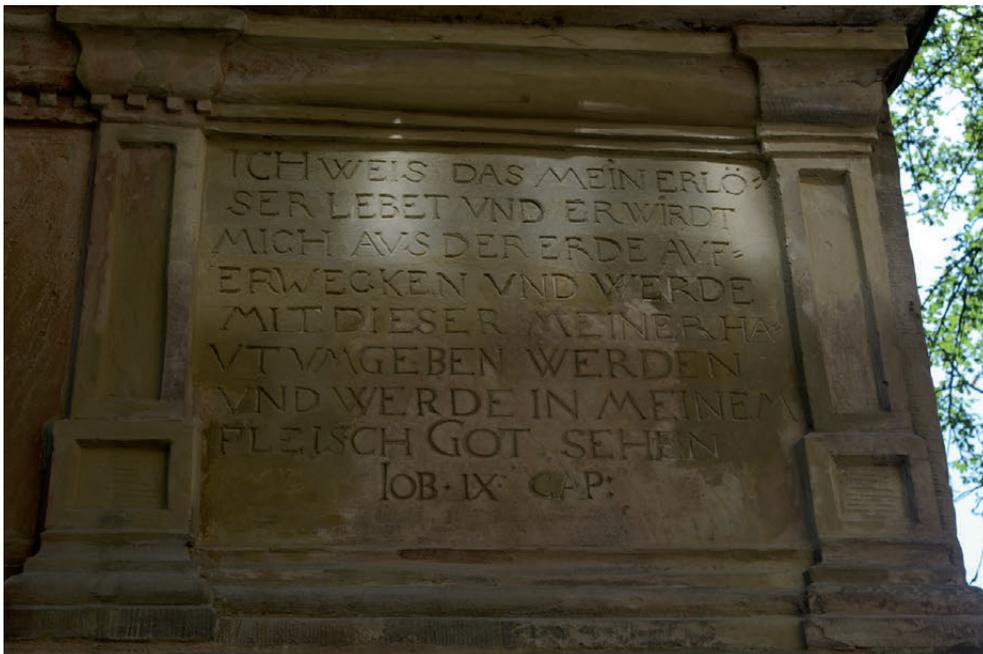


Abb. 3: Inschrift auf dem Tor des alten Friedhofes in Eisfeld (Thüringen). © A. Ströbl

- 7 Außen- und Innensärgen sind an den Boden- und Seitenfugen der Untersärgen häufig mit Pech ausgestrichen, wodurch verhindert werden sollte, dass austretende Leichenflüssigkeit aus dem Sarg sickern konnte, was es zumal bei einer längeren Aufbahrungsdauer zu vermeiden galt. Derartige Vorkehrungen am Sargdeckel dienten zudem als Schutz vor möglichen, angeblich schädlichen Ausdünstungen. Vor allem in Fällen ansteckender Krankheiten wie der Cholera wurden, teils gesetzlich geregelt, Särgen verpicht. Andererseits bildet diese Schicht auch einen Schutz des Leichnams vor zersetzenden Einwirkungen von außen. So wird eine Verpichtung unter anderem als Absicherung gegen eine zu schnelle Verwesung angeführt (Riecke 1840: 139).
- 8 Beispiele sind Särgen in der Äbtissinnengruft im Kloster Lüne in Lüneburg von 1659, 1672 und 1680, in der Gruft derer von Stockhausen im nordhessischen Trendelburg von 1689, 1720, 1772 und 1780, sowie im brandenburgischen Kampehl von 1702. Das Zitat ist auch auf dem Portal des Camposanto-Friedhofes im südthüringischen Eisfeld von 1554 wiedergegeben. Auch in Händels „Messias“ von 1741 wird die Textstelle ähnlich umgesetzt.

Wenngleich hier ein Übersetzungsfehler vorliegt und die Aussage in Wirklichkeit das Gegenteil beschreibt, so ist der Vers doch in der angegebenen Weise tradiert worden.⁹ Bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts lautete es im Apostolischen Glaubensbekenntnis beider Konfessionen noch: „Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches“¹⁰ und nicht, wie heute üblich „Ich glaube an die Auferstehung der Toten“. Ob der Glaube an eine Erleichterung der fleischlichen Auferstehung zu Vorkehrungen der Erhaltung des Leichnams geführt haben mag, wäre nachzuweisen. Die aktuell noch dürftige Forschungslage bezüglich dieses Aspekts erlaubt zumindest Mutmaßungen. Neben einer Legende vom Nikolaifriedhof in Görlitz, auf dem der Richter Gobius im 17. Jahrhundert den Leichnam seiner Frau mumifiziert haben soll, und einer Nachricht aus der Klosterkirche in Riesa, für die der Freiherr von Welck im Jahre 1828 unter dem Eindruck mehrerer mumifizierter Leichname in einer Gruftkammer eine nämlliche in Auftrag gegeben haben soll (Ströbl 2009: 8), ist die Quellenlage bescheiden. In einem Schriftstück aus dem Jahre 1710 aus der Parochialkirche in Berlin ist zumindest davon die Rede, dass eine Leiche die Verwesung überstehen solle.¹¹

Nicht ohne Augenzwinkern wird am Ende des Schlagwortartikels „Sarg“ im 1824 erschienenen Band 136 der Oeconomischen Encyclopädie von Johann Georg Krünitz eine „drollige Anzeige“ zitiert: „Ein Sargmacher in einer der vornehmsten nördlichen Städte Englands pries seine Waare durch Anschlag=Zettel an, und schloß mit folgender Empfehlung der Waare: ›Der künftige Eigenthümer werde in dem Holze keinen Fehler finden, und die Arbeit bis zum jüngsten Tage ausdauern‹“ (Krünitz 1824: 608).

Einsehbare Säрге – Blick nach drinnen oder nach draußen?

Gläserne Präsentationssäрге oder solche, bei denen die Seiten teilweise verglast sind, wurden bereits erwähnt. Allerdings gibt es noch ein anderes Phänomen. Außen- und Innensäрге sind ohne erkennbare Regelmäßigkeit in Einzelfällen mit Sichtfenstern versehen, die entweder offen, durch eine Glasscheibe oder mit einem Holzbrett verschlossen sind (Abb. 4). In Einzelfällen konnte man sogar mit einem Schiebebrett die Öffnung nach Belieben öffnen und verschließen. Sicher diente solch ein Sichtfenster dazu, von dem Verstorbenen Abschied zu nehmen, auch wenn der Sarg bereits zugeschraubt war. Die Betrachtung des Toten durch eine Glasscheibe war möglicherweise

9 Die korrekte Übersetzung müsste lauten: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt; und als der letzte wird er über dem Staube sich erheben. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, werde ich ohne mein Fleisch Gott sehen.“

10 „Credo in...carnis resurrectionem...“.

11 Ströbl 2011: 23 sowie Akte E5, Gewölbestellen oder Beysetzungen einiger Leichen im Gewölbe betreffende Acta 1713-59, Rotulus des von Schützchen Kindes 1710. Gemeindearchiv der Parochialgemeinde Berlin.

dann angenehmer, wenn der Verwesungsvorgang bereits ein Maß erreicht hatte, das aufgrund des Geruchs eine gewisse Distanz erforderlich machte.



Abb. 4: Kindersarg mit Sichtfenster in der Gruft unter der Berliner Parochialkirche.
© A. Ströbl

Die meisten solcher Sichtfenster aus Gruftbestattungen datieren in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie beispielsweise in der Gruft der Berliner Parochialkirche mit fünf Beispielen, je einem Sarg aus der Gruft derer von Arnim in Boitzenburg und der Grafen von Schwicheldt in Klein Ilsede bei Peine. Bei drei um 1900 datierenden Särgen in einer Familiengruft auf dem Erfurter Südfriedhof waren die oberen Teile der Deckelplatten abgeteilt und durch Scharniere aufklappbar. Ein älteres Beispiel aus der Mitte des 17. Jahrhunderts ist in der Unteren Fürstengruft im Schleswiger Dom dokumentiert worden.

Es kann auch erwogen werden, dass dem Toten die Möglichkeit gegeben werden sollte, nach außen zu blicken (Bächtold-Stäubli 1936: Sp. 945) oder dass eine verstorbene Person weiterhin ihre Anwesenheit demonstrieren wollte¹². Die bislang ältesten Beispiele sind bei Särgen von 1592, 1606 und 1625 aus der Wolgaster Fürstengruft belegt (Ströbl, R. 2009: 122-124). Die Präsenz des verstorbenen Herrschers durch das sichtbare Antlitz wird hier als Grund für den Einbau von Sichtfenstern erwogen.

12 Welches Motiv Rahel Varnhagen bewog, sich nach ihrem Tod 1833 für 20 Jahre in einem Doppelsarg mit Sichtfenstern oberirdisch aufbahren zu lassen, bevor sie dann auf dem Dreifaltigkeitsfriedhof I in Berlin-Kreuzberg bestattet wurde, ist unklar (Varnhagen van Ense 1834: 389ff).

Schlüssel und Leitern als Möglichkeit, den Sarg zu verlassen

Möglicherweise sollten Sichtfenster auch in Einzelfällen Scheintote retten.¹³ Ferdinand von Braunschweig-Wolfenbüttel, gestorben 1792, ließ aus Angst davor, lebendig begraben zu werden, seinen Sarg mit Luftlöchern, einem von innen zu öffnenden Schloss und einem Sichtfenster ausstatten (Vehse 1853: 224). Schlösser werden dort eingesetzt, wo ein Möbel oder eine Türe nach Belieben durch denjenigen geöffnet und verschlossen werden kann, der im Besitz des zugehörigen Schlüssels ist. Weshalb manche Särge mit von außen schließbaren Schlössern versehen sind, lässt sich noch nicht klar beantworten.

Bei den Bestattungen der Habsburger gehörte das Verschließen des Sarges zu einem Ritual, das bis in das 14. Jahrhundert zurückreicht.¹⁴ Die Schlüssel werden noch heute in der Wiener Hofburg aufbewahrt. Allerdings gibt es auch bürgerliche Särge mit Schlössern, von denen einige im Wiener Bestattungsmuseum zu sehen sind. Bei zwei Särgen von 1752 bzw. 1758 aus Gräften unter der Dresdener Frauenkirche lagen die zu den Sarg Schlössern gehörigen Schlüssel in den Särgen.¹⁵

Weitere Särge mit Schlössern sind aus den Gruftbestattungen des 18. und 19. Jahrhunderts dokumentiert worden. Hierzu gehören die Gruft unter der Berliner Parochialkirche, Familiengräfte in Burkhardswalde bei Pirna, Görlitz, in Hannover-Wettbergen und Quedlinburg. Hier steckte im Schloss eines Metallsarges wahrscheinlich aus dem frühen 19. Jahrhundert auf dem St. Wipertifriedhof noch der gegossene Schlüssel mit einem Anker und einer verlöschenden Fackel inmitten eines Herzens.¹⁶ Sollte also bei einem möglichen Scheintod der Sarg ohne Verschraubung rasch zugänglich sein? Oder ist das Abschließen des Sarges mit der Furcht vor einer Wiederkehr des Toten verbunden (Sörries 2002: 267)?

Ähnlich ungeklärt ist die Deutung der sogenannten Leitersärge aus dem 12. bis 14. Jahrhundert. Sie wurden in den vergangenen Jahrzehnten bei verschiedenen Friedhofsgrabungen in Baden-Württemberg, Berlin, Brandenburg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Sachsen-Anhalt, Schleswig-Holstein sowie den Niederlanden und Südschweden dokumentiert. Der Schwerpunkt liegt nach aktuellem Forschungsstand im südlichen Brandenburg (Petzel und Wetzell 1984: 89-91; Wittkopp 2012: 248). Bei diesen Särge wurde entweder eine Leiter auf die Bodenplatte gelegt oder die

13 Die mannigfaltigen Vorkehrungen und Apparate zur Vermeidung des Lebendigbegrabenwerdens sind hinlänglich beschrieben worden (z. B. Daxelmüller 2002: 72-77; Knispel 1997: 141f; Sörries 2002: 271).

14 Es gab sogar pro Sarg zwei Sarg Schlösser, die an verschiedenen Orten verwahrt wurden (Sörries 2002: 267).

15 Freundliche Mitteilung von Dipl. Rest. Cornelia Hofmann, Stadtmuseum Dresden.

16 Der Schlüssel steckte 2008 noch im Sarg Schloss. Ob der Sarg derzeit noch existiert, ist unklar.

Bodenplatte durch quer in die Wangen gesetzte Sprossen ersetzt (Abb. 5). Es liegt noch keine endgültige Deutung vor, aber es gibt verschiedene Vorschläge. Zum einen wird aufgrund einiger früherer Funde in Schleswig, bei denen sich unterhalb der Sprossen Holzkohle befand, eine Verbindung zum Martyrium des Hl. Laurentius gezogen (Hägg 1997: 128). Er starb den Märtyrertod, indem er auf einem Bratrost gemartert wurde. Auch das Martyrium des Hl. Emmeram ist mit einer Leiter verbunden, weil man ihn, an eine Leiter gebunden, zerstückelte. Dass beide Heiligen während der Christianisierung der Niederlausitz eine wichtige Rolle spielten, könnte ein Grund für die Häufung der Befunde im entsprechenden Untersuchungsgebiet sein. Gerade der Hl. Laurentius wurde gegen die Angst vor dem Fegefeuer angerufen und zwei Leitersärge wurden auch auf einem südniedersächsischen Friedhof nahe einer Laurentiuskirche gefunden (Arndt 2013: 27-33). Denkbar wäre hier daher, dass sich in der Bauweise des Sarges bereits eine Fürbitte verbirgt, um dem Verstorbenen die Zeit im Fegefeuer verkürzen zu helfen.

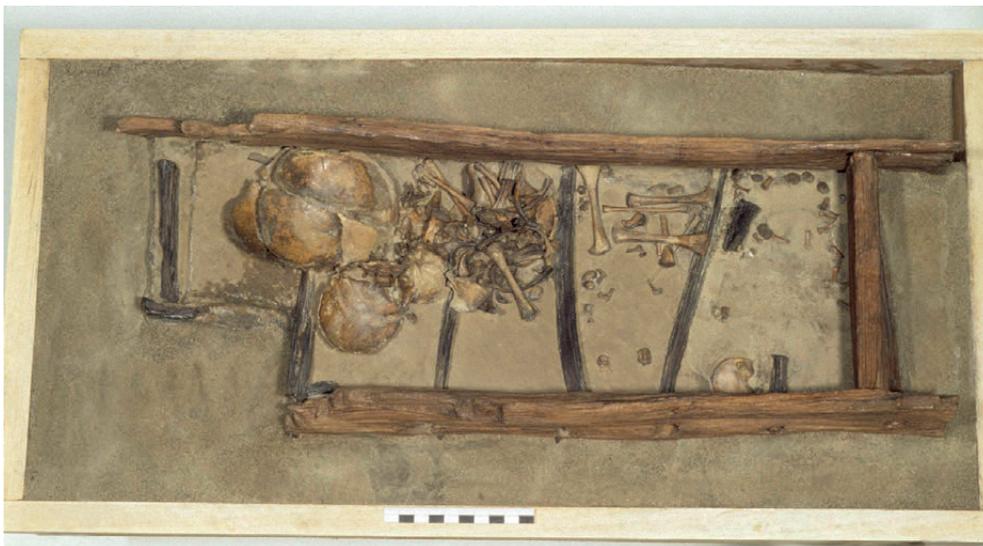


Abb. 5: Leitersarg aus Luckau (Niederlausitz), spätes 12. Jahrhundert.
© D. Sommer, Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege

Eine andere Möglichkeit wäre, den Bezug zur Jakobsleiter herzustellen bzw. das Aufsteigen in den Himmel auf einer Leiter als das dahinterstehende Sinnbild zu sehen (Ströbl 1999: 15f). Die „Treppe zum Paradies“, wie der Heilige Johannes Klimakos beziehend auf die Jakobsleiter seine Hauptschrift genannt hat (Gorys 1997: 153), wird seit dem Mittelalter als Leiter in den Himmel dargestellt. Auch der Begriff der Tugendleiter, auf der die vom Bösen bedrohten tugendhaften Menschen Sprosse für Sprosse näher zu Gott gelangen können (Becker 1998: 170), könnte den Brauch geprägt haben. Möglicherweise sollte aber auch schlichtweg der Ausstieg aus der Grabgrube durch eine mitgegebene Leiter erleichtert werden.

Grabmal und Sarg als Selbstzweck und ein König mit zwei Kenotaphen

Im Kenotaph, dem Scheingrab, wächst die Hülle gleichermaßen über sich selbst hinaus, da sie keinen Leichnam birgt. Der antike Ursprung liegt in Memorialstätten für Tote, deren Überreste nicht aufgefunden werden konnten oder die weitab der Heimat gestorben waren. In der *memoria* ist der Sinn der Kenotaphie begründet, denn sie sind Denkmale mit Sepulkralkarakter. Der wesentliche Unterschied zum Epitaph, das wörtlich genommen zum Grab gehört und meist an einer Kirchenwand angebracht ist (Sörries 2005: 86f und 198), liegt eigentlich nicht darin, dass der Leichnam sich an einem anderen, manchmal nicht allzu weit entfernten Ort befindet. Das Kenotaph stellt ein eigenständiges Element dar und funktioniert auch, wenn der Verstorbene nicht in seinem Inneren gewusst wird, da er wie ein Grabzeichen als Memorialmarke definiert wird.

Ein bemerkenswertes Beispiel eines Kenotaphs, bei dem der Leichnam nur wenige Meter entfernt, allerdings auch nicht, wie bei einer Tumba, direkt unterhalb dessen liegt, ist das Kenotaph von Friedrich I., König von Dänemark und Norwegen, Herzog von Schleswig und Holstein im Schleswiger Dom. Der flämische Bildhauer Cornelis Floris schuf mit diesem Mahnmal für den 1533 gestorbenen König eine der „Glanzleistungen niederländischer Renaissance-Kunst in Nordeuropa“ (Mehling 1983, ohne Seitenangabe). Das 1552 geschaffene Kenotaph ist im nördlichen Chorschiff aufgestellt, befand sich ursprünglich aber im Chor. Der Leichnam des Königs liegt hingegen in der Unteren Fürstengruft unterhalb der heute besuchbaren Oberen Fürstengruft, eines nördlichen Anbaus an den Chor.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass König Friedrich strenggenommen zwei Kenotaphie hat, denn sein Leichnam sollte ursprünglich neben dem seiner Gattin, Anna von Brandenburg, in der Bordesholmer Klosterkirche liegen (Abb. 6). Die Tumba mit den Liegefiguren, sogenannten *gisants*, des Paares steht in der Mitte des Schiffes auf einem profilierten Sandsteinsockel. Die monumentale Wirkung entsteht durch einen unaufdringlich, aber doch raumgreifend ausladenden Sockel und den Anschein einer massiven Metallarbeit. Allerdings ist um einen hölzernen Kern ein eisernes Trägergerüst gelegt und darüber die repräsentative und hochwertige Messingverkleidung gesetzt.

Das Grabmal trägt von seiner Position und Machart her unterschiedliche Aussagen und Bedeutungsebenen in sich. Der Standort innerhalb einer Klosterkirche ist bewusst gewählt und charakteristisch für eine Einzel- oder Familiengrablege. Die dauerhaften Fürbitten der Mönche und Nonnen galten als besonders wirkkünftig für das Seelenheil des Verstorbenen (Spieß 2008: 112). Zudem bestand stets ein besonderer Bezug zur Klosterkirche, schließlich hatte das Herrscherpaar der Kirche bereits das Chorherrengestühl (1509) und den unvergleichlichen Altar gestiftet, der allerdings erst 1521 aufgestellt wurde.



Abb. 6: Tumba der Anna von Brandenburg und Friedrichs I. von Schleswig-Holstein-Gottorf.
© Archäologisches Landesamt, Schleswig-Holstein

Wie alle monumentalen Grabmäler dient auch dieses der *memoria*, also dem ehrenden Andenken an die Verstorbenen. Zusammen mit den genannten Stiftungen bildet das Grabmal einen erweiterten Memorialaspekt, denn sowohl Chor als auch Schiff werden so als Bühne eines Gesamtkunstwerks des Gedenkens bespielt. Sichtbar stellt sich das Herrscherpaar in den Dienst der Kirche, was beim Betreten des Gotteshauses offenbar wird. Der Besucher wird vom auf der Tumba liegenden Paar, das zum Chor hin weist, empfangen, erfasst dann dort das Gestühl als wichtigen Teil des Zeremonialraumes, nämlich als Sitz des Klerus, und als Höhepunkt eines der kostbarsten Kunstwerke seiner Zeit, den Altar mit einer bis dahin nicht gesehenen lebhaften Darstellung der Passion Christi auf einem der umfangreichsten nordeuropäischen Retabel mit beinahe 400 Figuren. Verlässt der Besucher die Kirche wieder, blickt er den Stiftern noch einmal ins Angesicht. Diese Erfahrung ist in ihrer Gesamtheit seit der Überführung des Altars in den Schleswiger Dom, die Herzog Christian Albrecht 1666 veranlasste, so nicht mehr zu erleben.

Was aber nach wie vor erkennbar ist, sind die anderen Bezüge des Grabmals zum Kirchenraum. Es steht innerhalb des größten Joches der Kirche und ist, in der Tat in der Region¹⁷ eine Neuerung, nach unten hin mit einer Grablege verbunden, die dynastischen Anspruch erhebt. In der Gruft haben mindestens zwei große, eher aber vier Särge Platz; zumindest ist sie, anders als eine einstellige Kirchengruft, wie sie für das Mittelalter typisch ist, mehrfach belegbar. Die Verbindung nach oben wird durch den Schluss-Stein bzw. das daran befestigte Allianzwappen hergestellt. Es entsteht also eine Achse von der Gruft zum Gewölbescheitel, die Tumba nimmt Verbindung nach unten und oben auf, ist so vertikal im Kirchenraum verankert und dem vom Hauptportal her Eintretenden wird durch die Wappen an Tumba und Gewölbe die starke Verbindung der Familie mit der Kirche vermittelt.

Der Bezug zur Bordesholmer Klosterkirche im Speziellen, aber auch zur Kirche allgemein wird durch das Figuren- bzw. Bildprogramm an den Seitenwänden und der Ostwand des Tumbencorpus aufgebaut. Es handelt sich hier nicht um eine sogenannte „Klagetumba“, bei der an den Seitenwänden das Trauergefolge dargestellt wird.¹⁸ Die Figuren scheinen dabei den Toten gleichsam auf einer Bahre zu tragen und die Trauer wird zur zentralen Aussage dieses Tumbentyps. Nicht nur ist im Bordesholmer Beispiel keine Bewegung der Figuren wahrzunehmen, es handelt sich auch nicht um trauernde Lehnmänner oder dergleichen. Selbständig und ruhig, aber durch Gesten scheinbar zu sprechen, stehen die Apostel an den Längswänden, wodurch sich das – betende! – Herrscherpaar in die prominenteste Nachfolge Christi einreicht und dadurch wiederum den Bezug zur Kirche und zum Evangelium herstellt.

Die „frohe Botschaft“ findet ihren krönenden Abschluss in der Verkündigung an Maria an der östlichen, der dem Altar zugewandten Seite. Diese Szene an einem Grabmonument ist ungewöhnlich. Möglicherweise wird ein Marienbezug hergestellt, um eine Fürbitte der Mutter Jesu am Jüngsten Tag zu erbeten. Dies wäre aber auch durch eine andere Darstellung gelungen. Der Erzengel Gabriel spricht in der Verkündigung zu ihr in der deutschen Übersetzung „Gegrüßet seist du, Maria“, was aber gemessen am Original zu schwach ist. Im griechischen Urtext wird das griechische Wort *χαίρε* (*chaire*), was soviel heißt wie „Freue dich!“. Tatsächlich dürfte der antike Leser an

17 Eine Parallele im Aspekt des Aufbaus kann in der Tumba von Catharina von Bourbon in der St. Stevenskerk im niederländischen Nijmegen gesehen werden. Um 1512 ließ Catharinas Sohn, Herzog Karl von Geldern, in den Chor der Kirche eine mehrstellige Gruft einbauen und direkt darüber eine Tumba für seine 1469 gestorbene Mutter errichten. In die Gruft können mehrere Särge eingestellt werden, sie steht also in dynastischem Zusammenhang. Die Tumba ist mit einer gravierten Kupferplatte abgedeckt, die ein ungefähr lebensgroßes Abbild Catharinas zeigt.

18 Dieser Tumbentyp hat sich um 1240 in Frankreich entwickelt, weswegen die dargestellten Trauernden als „Pleureurs“, also als Weinende bezeichnet werden.

dieser Textstelle an den hebräischen Friedensgruß „Schalom“ (שלום, bzw. das aramäische *šalim*) gedacht haben; das lateinische „ave“ bedeutet desgleichen „es möge dir gut gehen“. Es wird in dieser Szene also zur Freude eingeladen und ein Bogen von der Verkündigung bis zu Christi und damit der eigenen Auferstehung geschlagen.

Die zweite Achse ist zwar demjenigen, der um die Stiftertätigkeit des Paares weiß, durch die Verbindung Tumba-Chorgestühl-Altar bewusst; sie wird aber auch und erst dann völlig fassbar, wenn man sich die Liegefiguren stehend vorstellt, denn exakt so sind sie gearbeitet. Die bei Liegenden unrealistische Darstellung der Gewandfalten scheint rückschrittlich – sind doch bereits beim Grabmal Heinrichs des Löwen und seiner Gattin Mathilde im Braunschweiger Dom aus dem frühen 13. Jahrhundert die Gewandfalten so gearbeitet, als lägen die beiden Personen tatsächlich. Stellt man sich die beiden Figuren aber stehend vor, ist der Gesamteindruck ein völlig anderer. Die beiden *gisants* werden zu Standfiguren, die in anbetender Haltung und korrekt gekleidet zu ihrer Auferstehung angetreten sind. Zepter und Schwert – Insignien ihrer weltlichen Herrschaft – bleiben am Jüngsten Tag auf der Tumba liegen, da Friedrich sie nicht in Händen hält.

Noch sind diese liegenden Attribute allerdings deutlich sichtbar und bilden in Gesamtheit mit dem im weitesten Sinne monumental wirkenden Grabmal den Herrschaftsanspruch ab. Das Herrscherpaar dominiert das Kirchenschiff und dient zugleich der Kirche, ein Spannungsbogen, der deutlich die Stellung des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Fürsten offenbart, der durch Gott legitimiert am Kopf der Ständeordnung in seinem Herrschaftsbereich steht.

Man muss sich die Tumba allerdings ohne die heute vertraute Patina vorstellen – zu ihrer Entstehungszeit glänzte das polierte Messing wie Gold, die bronzefarbenen gepunzten Flächen schimmerten rotgolden.¹⁹ Der heutige Eindruck wirkt dagegen nahezu blass.

Diese zweite Achse von der Tumba zum Altar und damit zum Auferstehungsgeschehen wird durch eine dritte Richtung, vielmehr durch vier Vektoren ergänzt. Die östlichen beiden der vier Leuchterengel hielten wohl ursprünglich Weihrauchgefäße.²⁰ Diese scheinbar von der Tumba nach außen tretenden Engel stellen die Verbindung nach außen, zur Gemeinde her. Die westlichen beiden Engel empfangen die Eintretenden mit brennenden Kerzen, die nach vorne gerichteten segnen mit Weihrauch.

Kerzenlicht und Weihrauch sind nicht nur gewohnte liturgische Beimengungen, sondern sind in Mittelalter und Neuzeit und – bei den Kerzen – bis zur Einführung des elektrischen Lichtes bis zur Moderne wesentli-

19 Die dunkler bzw. rötlich erscheinenden Hintergrundflächen der Messingreliefs sind entsprechend patiniert worden, um ein lebendiges Farbtonspiel zu erreichen.

20 Kähler 1981: 55. Spätestens im Zuge der Reformation dürften die Weihrauchgefäße durch weitere Leuchter ersetzt worden sein.

che Bedeutungsträger. Eine Kirche konnte im Mittelalter nur gebaut werden, wenn die Versorgung mit Kerzenlicht gesichert war. Die Kerzenflamme ist Christussymbol („Ich bin das Licht der Welt“), der Weihrauch (2. Kor. 2, 14-16; „Lebensduft, der Leben verheißt“) steht für die Anwesenheit Gottes und den Heiligen Geist. Durch Licht und Weihrauch werden sowohl der Gesichts- als auch der Geruchssinn angesprochen, was durch die sinnliche Erfahrung an die Einheit von Leib und Seele erinnert. So assoziiert sich das Herrscherpaar in seiner Ruhestellung mit dem Priesteramt und nimmt Kontakt mit der trauernden Gemeinde auf, der aber Trost und Segen gespendet wird. Die Tumba im Allgemeinen rührt stilistisch zwar vom Sarkophag her, hat aber in ihrer Quaderform deutlichen Altarbezug, was an diesem Beispiel lebhaft erfahrbar wird.

Das eigenwilligste Kenotaph ist allerdings nie gebaut worden, sondern nur in Plänen vorhanden. Es hätte nicht nur in den räumlichen Dimensionen alles bisher Dagewesene gesprengt, sondern auch inhaltlich den Begriff des Kenotaphs übersteigert und abstrahiert. Das 1784 vom französischen Architekten Étienne-Louis Boullée entworfene Kenotaph für Isaac Newton hätte in einer 150 Meter hohen Kugel bestanden, die das gesamte Universum mit dem Sternenhimmel darstellen sollte.

Gegensätze und kein Ende – aktuelle Tendenzen

Der Themenkomplex „Sarg und Grabmal“ versammelt zahlreiche Dichotomien und Gegensätze in sich. Die Spannungsbögen reichen unter anderem von größtmöglicher Mobilität bis zur völligen Statik und von den nur kurzzeitig genutzten Transportbehältnissen bis zum dauerhaften Monument des Toten. Dies ist auch in der aktuellen Entwicklung nicht anders. Bestatter bieten heute die sogenannte *Peace Box*, den ökologischen Faltsarg aus recyceltem Altpapier für rund 200 Euro ebenso an wie den Designersarg von Luigi Colani, dessen Preis sich auf ca. 9000 Euro beläuft. Es ist auch in Deutschland in den meisten Bundesländern mittlerweile möglich, völlig auf einen Sarg zu verzichten, zumal für jüdische und muslimische Bestattungen. Demgegenüber stehen die *crazy coffins*, Säрге in allen erdenklichen originellen und möglichst auffälligen Gestaltungsformen, deren Einsatzgebiet längst nicht mehr auf das Ursprungsland Ghana beschränkt ist. Seit Jahren erfreuen sie sich auch in Europa, vor allem in England, zunehmender Beliebtheit und können „Beerdigungen zu einem Spaß“ (Neumann und Neurath-Sippel 2005: 15) machen.

Literatur

- Ackerl, Isabella, Robert Bouchal und Ingeborg Schödl (2008) *Der schöne Tod in Wien – Friedhöfe, Gräfte, Gedächtnisstätten*. Wien, Graz, Klagenfurt: Pichler.
- Ariès, Philippe (1980) *Geschichte des Todes*. Berlin: Hanser.
- Arndt, Betty (2013) *Vergessene Bestattungen aus dem Bereich des Göttinger Heilig-Geist-Hospitals*. In: *Geschichtsverein für Göttingen und Umgebung e.V. (Hg.): Göttinger Jahrbuch, Band 61*. Göttingen.
- Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.) (1936) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin und Leipzig, 1927-1942, Band 7: *Pflügen-Signatur*. Berlin und Leipzig: de Gruyter.
- Becker, Udo (1998) *Lexikon der Symbole*. Freiburg i. Brsg., Basel, Wien: Herder.
- Cruz, Joan Carroll (1977) *The Incorruptibles: A Study of the Incorruption of the Bodies of Various Catholic Saints and Beati*. Rockford (Illinois): TAN Books.
- Daxelmüller, Christoph (2002) *Scheintod*. In: *Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer*. Ausstellung des Hessischen Landesmuseums Darmstadt, *Volkskundliche Abteilung*. Darmstadt, S. 68-78.
- Diefenbach, Joachim und Reiner Sörries (1993) *Pestsarg und Ausschüttruhe. Kurzer Abriß zur Entwicklung des Holzsarges*. In: *Linnenbach, Andrea und Wolfgang Neumann (Hg.) Vom Totenbaum zum Designersarg: zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart*. Ausstellung des Museums für Sepulkralkultur Kassel, *Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V., Kassel. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur*. Kassel, S. 37-42.
- Dreiling, Semjon Aron (2006) *Pompöser Leichenzug zur schlichten Grabstätte*. Hamburg: Medienverlag Schubert.
- Gorys, Erhard (1997) *Lexikon der Heiligen*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Hägg, Inga (1997) *Grabtextilien und christliche Symbolik am Beispiel der Funde unter dem Schleswiger Rathausmarkt*. In: *Kirche und Gräberfeld des 11.-13. Jahrhunderts unter dem Rathausmarkt von Schleswig*. Mit Beiträgen von G. Grupe, G. Hühne-Osterloh, H. Lüttke und H. Piepenbrink. *Ausgrabungen in Schleswig. Berichte und Studien 12*. Neumünster: Wachholtz, S. 85-146.
- Huhn, Josef (1949) *Ambrosius Medionalensis, De bono mortis: Der Tod - ein Gut*, Fulda: Parzeller.
- Jansen, Hans Helmut (1993) *Der eigene Sarg zu Lebzeiten. Brauchtum, Geschichte, Dichtung, Kunst*. In: *Linnenbach, Andrea und Wolfgang Neumann (Hg.) Vom Totenbaum zum Designersarg: zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart*. Ausstellung des Muse-

- ums für Sepulkralkultur Kassel, Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V., Kassel. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur (Hg.). Kassel, S. 93-99.
- Kähler, Ingeborg (1981) *Der Bordesholmer Altar – Zeichen in einer Krise. Ein Kunstwerk zwischen kirchlicher Tradition und humanistischer Gedankenwelt am Ausgang des Mittelalters.* Neumünster: Wachholtz.
- Karg, Heike (2010) *Das Leichenbegängnis des Heinrich Posthumus Reuß 1636 – Ein Höhepunkt des protestantischen Funus.* Kassel: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal.
- Krünitz, Johann Georg (1824) *Oeconomische Encyclopädie.* Berlin 1773-1853, Band 136: Sanamundkraut - Satyr. Berlin: Pauli.
- Linnebach, Andrea und Wolfgang Neumann (Hg.) (1993) *Vom Totenbaum zum Designersarg. Zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart.* Ausstellung des Museums für Sepulkralkultur Kassel, Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V., Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur. Kassel.
- Mehling, Marianne (1983) *Knaurs Kulturführer in Farbe: Schleswig-Holstein.* München: Droemer Knaur.
- Neumann, Wolfgang und Ulrike Neurath-Sippel (Hg.) (2005) *Crazy Coffins. Verrückte Särge aus England.* Ausstellung des Museums für Sepulkralkultur, Kassel, 11. Juni bis 11. September 2005. Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur. Kassel.
- Petzel, Martin und Günter Wetzell (1984) *Mittelalterliche Sargformen auf dem Dorffriedhof von Groß Lieskow, Kr. Cottbus.* In: *Ausgrabungen und Funde*, Band 29, Berlin, S. 87-91.
- Pickerodt, Gerhart (1994) *Der tönende Sarg. Heinrich Schütz' „Musikalische Exequien“ im Ereigniszusammenhang eines Fürsten-Todes.* In: Breig, Werner (Hg.) *Schütz-Jahrbuch*, 16. Jahrgang. Kassel, Basel, London, New York, S. 27-37.
- Riecke, Victor Adolf (1840) *Ueber den Einfluß der Verwesungsdünste auf die menschliche Gesundheit und über die Begräbnisplätze in medizinisch-polizeilicher Beziehung.* Stuttgart: Hoffmann.
- Rohmann, Gregor (2004) *Die Gräber der Hamburger: Ein Sonderfall in der Geschichte?* In: Karsten, Arne und Philipp Zitzlsperger (Hg.) *Tod und Verklärung – Grabmalkultur in der Frühen Neuzeit.* Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Schmidt, Maja (2002) *Tod und Herrschaft. Fürstliches Funeralwesen der frühen Neuzeit in Thüringen.* Ausstellungskatalog und Katalog der Leichenzüge der Forschungsbibliothek Gotha. Erfurt.
- Sörries, Reiner (Bearb. unter Mitwirkung von Stefanie Knöll) (2002) *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur.* Wörterbuch zur Se-

- pulkalkultur, Band 1: Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung. Braunschweig: Thalacker-Medien.
- Sörries, Reiner (Bearb. unter Mitwirkung von Stefanie Knöll) (2005) Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkalkultur, Band 2: Archäologisch-kunstgeschichtlicher Teil: Von Abfallgrube bis Zwölftafelgesetz. Braunschweig: Thalacker-medien.
- Sörries, Reiner (2009) Ruhe sanft – Kulturgeschichte des Friedhofs. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Sörries, Reiner und Jan Thorleiv Bunsen (Hg.) (2004) Totenruhe, Totentruhe: Särge aus vier Jahrhunderten. Ausstellung des Museums für Sepulkalkultur, Kassel, Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V. Zentralinstitut und Museum für Sepulkalkultur. Kassel.
- Spieß, Karl-Heinz (2008) Fürsten und Höfe im Mittelalter. Darmstadt: WBG.
- Stolle, Walter (2002) Geschichte des Sarges. In: Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer. Ausstellung des Hessischen Landesmuseums Darmstadt, Volkskundliche Abteilung. Darmstadt, S. 87-98.
- Ströbl, Andreas (1999) Die Georgenkapelle: Ein Beitrag zur Baugeschichte der ältesten Pfarrkirche Luckaus. In: Luckauer Heimatkalender 1999. Luckau, S. 12-17.
- Ströbl, Andreas (2009) Mumien aus Riesa im Museum für Sepulkalkultur. In: Friedhof und Denkmal. Zeitschrift für Sepulkalkultur. 54 (5): S. 6-9.
- Ströbl, Andreas (2011) Die Catacombe dei Cappuccini. Geschichte und Hintergründe einer einzigartigen Gruft. In: Geschichte und Tradition der Mumifizierung in Europa. Beiträge zu einer Tagung im Museum für Sepulkalkultur 2010. Kasseler Studien zur Sepulkalkultur, Band 18. Kassel, S. 11-24.
- Ströbl, Andreas (2014) Die Entwicklung des Holzsarges von der Hochrenaissance bis zum Historismus im nördlichen und mittleren Deutschland. Kasseler Studien zur Sepulkalkultur Band 20. Düsseldorf.
- Ströbl, Regina (2009) Die Gruft der Herzöge von Pommern-Wolgast in der Kirche St. Petri zu Wolgast. In: KulturERBE in Mecklenburg und Vorpommern, Band 4, Jahrgang 2008. Schwerin, S. 119-126.
- Ströbl, Andreas und Dana Vick (2011) Eine vergessene Metropole - Die archäologische Dokumentation in der Gruft unter dem Michel. In: Hammaburg, Neue Folge 16, Vor- und Frühgeschichte aus dem niederelbischen Raum. Hamburg, S. 281-309.
- Szyrocki, Marian und Hugh Powell (Hg.) (1963) Andreas Gryphius, Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke, Bd. 1: Die Sonette. Tübingen: Niemeyer.
- Varnhagen van Ense, Karl A. (1834) Rahel: Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde. Band II. Berlin: Duncker und Humblot.

Vehse, Karl Eduard (1853) *Geschichte der Höfe des Hauses Braunschweig*, 5. Theil, Die Hofhaltungen zu Hannover, London und Braunschweig. Hamburg.

Wittkopp, Blandine (2012) *Bestattungen in und um die Stadtpfarrkirche St. Marien in Beeskow. Zur Deutung der mittelalterlichen Leitersarg-sitte*. In: Krüger, Ekkehard und Dirk Schumann (Hg.) *St. Marien zu Beeskow: Archäologie, Baugeschichte, Ausstattung*. Berlin, S. 236-249.

Zedler, Johann Heinrich (1732) *Grosses vollständiges Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 34. Halle und Leipzig.

Dr. Andreas Ströbl ist Archäologe und Kunsthistoriker. Er leitet gemeinsam mit zwei Kolleginnen die Forschungsstelle Gruft in Lübeck.

Tod und Druckerschwärze Begräbnisbroschüren als Erinnerungsorte der ghanaischen Mittelklasse

Jan Budniok und Andrea Noll

Einleitung¹

„Celebration of a Life, Well Lived, in Dignity“: Diese Worte prägen das Cover der Begräbnisbroschüre der im Jahr 2005 im Alter von 75 Jahren verstorbenen Christina Mensah,² einer ehemaligen Lehrerin und Schulleiterin aus der Küstenstadt Elmina. Diese oder auch sehr ähnliche Aussagen stehen häufig auf den Coverseiten ghanaischer Begräbnisbroschüren. Doch was macht das „gut gelebte Leben“, das auf den Covern zur Sprache kommt, aus? Wie wird das Leben der Verstorbenen erinnert und was ist angemessen, erinnert zu werden? Wie wird diese Erinnerung strukturiert und wer erinnert? Mit diesen Fragen beschäftigen wir uns im folgenden Beitrag.

Beerdigungen werden in der Literatur häufig als das wichtigste kulturelle Ereignis in den meisten afrikanischen Gesellschaften bezeichnet (Jindra und Noret 2011: 1). Im südlichen Ghana sind Begräbnisbroschüren in den letzten vierzig Jahren zu einem wichtigen Bestandteil christlicher Beerdigungen geworden, und sie erfreuen sich einer weiter wachsenden Beliebtheit. Diese Broschüren entstehen vor allem für verstorbene Männer und Frauen, die über fünfzig Jahre alt wurden. Zum einen entsprechen sie den Wünschen nach Gedenken der Verstorbenen selbst und ihrer Familien. Gleichzeitig besteht darüber hinaus für Mitglieder der ghanaischen Mittelklasse eine Verpflichtung des Gedenkens: Tod und Beerdigung funktionieren in der Mittelklasse nicht mehr (angemessen) ohne Begräbnisbroschüre.

Die hier behandelten Begräbnisbroschüren sind Schriftdokumente, die während der Gottesdienste an die Trauergäste von Beerdigungen ausgeteilt werden.³ Sie können von einigen wenigen Seiten bis zu mehr als hundert Sei-

1 Unsere ghanaischen Forschungspartner haben unsere Arbeit auf vielfältige Weise unterstützt, wofür wir ihnen sehr dankbar sind. Für ihre hilfreichen Anmerkungen zum Manuskript danken wir den Herausgeberinnen Daniela Hofmann und Laila Prager sowie einer/einem anonymen Reviewer.

2 Alle Namen wurden von uns anonymisiert.

3 Auch in Deutschland und Österreich gab und gibt es verschiedene Formen schriftlicher und bildlicher Materialien, die an die Trauergäste von Beerdigungen ausgeteilt oder im Vorfeld von Beerdigungen als Einladungen zu Trauerfeiern verschickt werden. Dazu zählen die vorwiegend in Österreich verbreiteten Trauerparten, auf eine DinA4-Seite gedruckte Heftchen, die ein Bild und eine Kurzbiographie des Verstorbenen wiedergeben und die in Süddeutschland verbreiteten Sterbebildchen.

ten umfassen. Die Broschüren folgen einem etablierten Muster: Sie enthalten immer einen Ablaufplan für die Beerdigungsriten, eine Kurzbiographie der verstorbenen Person, oder, falls vorhanden, eine kurze Autobiographie der verstorbenen Person. Außerdem beinhalten sie fast immer einige *tributes*. *Tributes* sind Ehrbekundungen, bzw. Nachrufe von Angehörigen, Kollegen und Freunden sowie Mitgliedern aus der Kirchengemeinde an die verstorbene Person. Hinzu kommen die Lieder, die während des Trauergottesdienstes gesungen werden. Des Weiteren enthalten Begräbnisbroschüren Bilder, die sich in zwei Kategorien unterteilen lassen: Zum einen Porträts der verstorbenen Person sowie zum anderen Szenen aus dem Leben des/der Verstorbenen. Letztere sind Aufnahmen von wichtigen Ereignissen im Lebensverlauf sowie Bilder, die die verstorbene Person mit ihren Angehörigen und Freunden zeigen.

Mit ihrer Kombination aus Schrift und Bild sind Begräbnisbroschüren ein reichhaltiges literarisches Genre, das persönliche Anekdoten und Erzählungen über Ausbildung und Karriereverlauf mit Ausschnitten aus der politischen Geschichte des Landes, mit Bibelzitat und Fotografien verwebt (vgl. Lentz 2009: 197). Bis auf einige wenige Spitznamen für Familienmitglieder, Sprichwörter, Lieder und Redewendungen sind die Broschüren in englischer Sprache verfasst.



Abb. 1: Cover-Beispiele für ghanaische Begräbnisbroschüren. Foto/Collage: Noll/Budniok

In Anlehnung an Huntington und Metcalf (1979: 5) erörtern wir in diesem Aufsatz, wie Tod und Bestattungsrituale soziale Werte und Normen nicht nur reflektieren, sondern diese auch ganz entscheidend formen. In den hier untersuchten Begräbnisbroschüren werden die spezifischen Lebensgeschichten einerseits einem etablierten, kollektiven Erzähl- und Erinnerungsschema angepasst. Andererseits werden abstrakte soziale Werte und Normen anhand individueller Lebensgeschichten sprachlich konkretisiert. Die in den Broschüren verbreiteten individuellen Lebensgeschichten ähneln einander stark im Aufbau und in den Inhalten und Werten, die sie vermitteln. Geschrieben werden die Begräbnisbroschüren insbesondere von Mitgliedern der christlichen ghanaischen Mittelklasse, aber auch von Mitgliedern der Oberklasse. Es sind die Werte und Normen dieser Gruppen, die maßgeblich in die Broschüren eingehen und damit bestimmen, was erinnert wird. Allerdings beschreibt sich in Ghana kaum jemand selbst als der Oberklasse (oder der Elite) zugehörig (Budniok und Noll 2016: 115). Auch die Männer und Frauen, die wir aufgrund ihrer Bildung, ihres Berufs und ihres Einkommens der Oberklasse zurechnen, bezeichneten sich selbst als Mitglieder der Mittelklasse. Das liegt daran, dass dieser Begriff in den letzten Jahren nicht nur in den theoretischen Debatten zum sogenannten Globalen Süden eine wichtige Rolle einnimmt, sondern auch in der Selbstverortung von Männern und Frauen in ihrer Gesellschaft (vgl. Lentz 2016: 17). Die Popularisierung des Klassenbegriffs in der Alltagssprache von Männern und Frauen in Ghana, die sich ab den 2000ern vollzog, kann auf die Attraktivität dieser Selbstbezeichnung zurückgeführt werden (Lentz 2016: 25). Mit dieser Selbstzuschreibung verbinden Frauen und Männer in Ghana Ideen eigener Leistungen und moralischer Verpflichtungen wie auch Konzepte für angemessene Lebenswege und Lebensstile. Durch geteilte Werte und Merkmale fühlen sie sich zu einer bestimmten Klasse zugehörig, ziehen aber gleichzeitig auch Grenzen, um sich von anderen zu differenzieren. Die Mittelklasse hat dabei ein besonderes Bedürfnis, sich nach unten, von der Unterklasse, abzugrenzen. Durch die Broschüren werden die Werte und Normen der Mittelklasse wiederholt, verbreitet und manifestiert. Wir argumentieren daher, dass die Begräbnisbroschüren so zu Erinnerungsorten (Nora 2005) der ghanaischen Mittelklasse werden.

Unsere Forschung zu ghanaischen Begräbnisbroschüren hat sich aus unseren jeweiligen einjährigen ethnologischen Feldforschungen zu Richtern in Ghana (Jan Budniok) und zu sozialer Differenzierung in südghanaischen Familien (Andrea Noll) entwickelt. Wir haben vor allem in verschiedenen Städten im südlichen Ghana geforscht, insbesondere in Elmina, Cape Coast, Sekondi, Accra, Tema und Tarkwa. Die meisten Broschüren, die wir gesammelt haben, stammen von dort. Insgesamt haben wir 117 Broschüren gesammelt und analysiert. Von diesen Broschüren wurden drei für Beerdigungsgottesdienste in den 1980er Jahren hergestellt und achtzehn stammen aus

den 1990er Jahren. Die übrigen Broschüren wurden in den 2000ern, vor allem ab 2009, gedruckt. Während unserer Feldforschungen haben wir Beerdigungen teilnehmend beobachtet. Zudem haben wir zwischen 2006 und 2016 informelle Gespräche und Interviews mit Angehörigen von Verstorbenen und weiteren Informanten wie Druckereiangestellten über während unserer Feldforschungen aktuelle Broschüren, ihre Entstehung, ihre Inhalte und deren Bedeutung geführt.

Beerdigungen in Ghana und Afrika

Die ethnologische Forschung beschäftigt sich schon seit ihren Anfängen mit Bestattungsritualen in Afrika und andernorts (vgl. Jindra und Noret 2011 und die Klassiker Hertz 1905 und van Gennep 1909). Der Ethnologe und Historiker Jan Vansina schreibt in seinem Vorwort zu Jindra und Norets Sammelband „Funerals in Africa“, dass Beerdigungen voller Widersprüche sind: Beerdigungen sind über die Toten, aber dennoch an die Lebenden gerichtet. Es gibt kein Ereignis, das sich so sehr auf das Individuum konzentriert und gleichzeitig Verwandtschaft und Gemeinschaft in einem solchen Maß feiert. Beerdigungen sagen genauso viel über die Toten aus wie über die Bedeutung des Lebens (Vansina 2011: ix). Das kommt zum Beispiel auch in dem Buchtitel von De Witte (2001) „Long live the Dead!“ und in van der Geests (2000) Aufsatz „Funerals for the Living“ zum Ausdruck, die sich beide mit Beerdigungen in Ghana beschäftigen.

Wer in Ghana an einer Beerdigung teilnimmt, sieht: Beerdigungen sind große, öffentliche Ereignisse. Bei Beerdigungen trauern Familien um ihre Verstorbenen, wetteifern aber auch gleichzeitig um Prestige und Ansehen und stellen den eigenen Reichtum zur Schau (Arhin 1994: 312; Bonsu and Belk 2003: 45; de Witte 2003: 531).⁴ Eine Beerdigung muss großartig sein, um „erfolgreich“ zu sein. Einige Studien betonen, wie Beerdigungen in den letzten Jahrzehnten in „cults of eliteness“ verwandelt wurden (Lentz 1994; zu Sierra Leone siehe auch Cohen 1981: 2).⁵ Der Historiker Miescher (2005: 185) beschreibt Beerdigungen außerdem als Möglichkeit, ein Leben auf seinen Erfolgsgehalt zu prüfen. Daneben werden die Zugehörigkeiten des Verstorbenen – zum Beispiel zu einer bestimmten Region, ethnischen Gruppe oder zu einer bestimmten Familie – validiert (Gilbert 1988: 291; Geschiere 2005; Lentz 2009: 182; vgl. auch Cohen und Odhiambo 1992) und seine Rollen und sein Eigentum werden neu verteilt (Goody 1962).

4 Boni (2010) beschreibt in diesem Zusammenhang „funeral ledgers“: Bücher, in denen alle finanziellen Beiträge zu Beerdigungen genau notiert werden.

5 Die gleiche Beobachtung wurde von Pauli (2011: 153) gemacht, die Hochzeiten in Fransfontein, Namibia als Feiern beschreibt, bei denen Klassenunterschiede sichtbar werden.

Außerdem wird der Tod in der Literatur häufig als ein Ereignis beschrieben, das die Menschen zu Kreativität inspiriert (van der Geest 2000: 104; de Witte 2003: 531). Diese Kreativität wird auch dazu genutzt, den sozialen Status und die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Netzwerken zu untermauern. Lentz (2009: 192) erwähnt etwa, dass während der Beerdigungen von Anwälten in Ghana häufig eine Gerichtsverhandlung nachgestellt wird. Smith (2004) nennt für Nigeria eine Tennisvorführung im Rahmen der Beerdigung eines prominenten Tennisklubmitgliedes. Ein anderes sehr bekanntes Beispiel sind die „fantasy coffins“, die von Angehörigen der Ga in Südghana hergestellt werden. Diese Särge können etwa die Form eines Autos oder eines Löwen haben. Oft reflektiert die Form des Sarges den Status, Charakter oder den Beruf der verstorbenen Person (Secretan 1995; Bonetti 2009). Alle diese Faktoren, die Validierung von Zugehörigkeiten und das Paradox, dass Beerdigungen mindestens genauso viel über die Lebenden wie über die Toten aussagen, kommen in den Begräbnisbroschüren zum Ausdruck.

Entstehungsgeschichte der ghanaischen Begräbnisbroschüren

Wann genau die Begräbnisbroschüren zum ersten Mal in Ghana in Erscheinung traten, lässt sich nicht ohne Weiteres feststellen. Mehrere Faktoren waren allerdings wichtig, damit die Begräbnisbroschüre zu einem weit verbreiteten Erinnerungsmedium wurde. Das Aufkommen der Broschüren steht in engem Zusammenhang mit der Verbreitung des Christentums in Ghana. Besonders die Bewohner der Küstengebiete des heutigen Ghana hatten schon früh Kontakt zu Europäern. Schon Ende des 15. Jahrhunderts erreichten portugiesische Seefahrer die westafrikanische Küste und errichteten dort, unter Erlaubnis der einheimischen Herrscher, Handelsstützpunkte. Andere Europäer folgten. Während die Bevölkerung im Hinterland sowohl Christianisierung als auch westliche Schulbildung vehement ablehnte, zeigte sich die Bevölkerung entlang der Küste ab Mitte des 19. Jahrhunderts beidem gegenüber zunehmend offen. Die Bevölkerung an der Küste wurde vom Kontakt mit den Europäern beeinflusst und kontrollierte den Handel zwischen den Europäern und dem Hinterland. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts nahm die Präsenz der Missionsgesellschaften im heutigen Ghana, vor allem in den Küstenstädten, rapide zu und mit den Missionsgesellschaften Schulen und Alphabetisierung. Bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts bildeten sich Leseclubs (Newell 2006). Schrift und Lektüre wurden ein Teil sozialer Differenzierung.

Schon bei Beerdigungen vor Beginn des 20. Jahrhunderts war es im Königreich Asante und andernorts im heutigen Ghana üblich, Lobreden für die verstorbene Person zu halten. In diesen Lobreden wurden die Tugenden und Leistungen der Verstorbenen gepriesen (McCaskie 2006: 349). Der Historiker McCaskie (2006) untersucht ältere Todesanzeigen in Asante. Diese Todesan-

zeigen wurden zu Beginn der 1930er Jahre beim Tod einiger wohlhabender und gebildeter Männer verlesen. Diese Todesanzeigen sind sicherlich Vorläufer der heutigen Begräbnisbroschüren. Unsere Interviewpartner waren der Ansicht, dass die ersten Broschüren, in der Form, in der wir sie in diesem Artikel diskutieren, gegen Ende der 1970er Jahre aufkamen.⁶ Die ältesten Broschüren, auf die wir selbst während unserer Forschung gestoßen sind, stammen aus den 1980ern. So etwa eine Broschüre, die zum Gedenken an einen Verstorbenen verfasst wurde, der 1910 geboren wurde und zunächst als Lehrer arbeitete, später aber in anderen Positionen im öffentlichen Dienst, sowie als Musiker und Komponist aktiv war. Der Verstorbene engagierte sich in großem Maß in der katholischen Kirche. Diese Broschüre ist insgesamt vierzehn Seiten lang, beinhaltet ein einzelnes Bild sowie eine vierseitige Biographie des Verstorbenen und den Ablaufplan und die Lieder für den Trauergottesdienst. *Tributes*, also Ehrbekundungen von Angehörigen, gibt es in dieser Broschüre sowie in den anderen beiden, die wir aus den 1980er Jahren gesammelt haben, keine. In den 1990er Jahren wurden die Broschüren dann länger und es kamen zur Biographie des Verstorbenen *tributes* hinzu. In den 2000er Jahren und besonders nach 2010 veränderten sich die Broschüren massiv; technische Neuerungen ermöglichten neue Druckoptionen, die Broschüren wurden bunter, kunstvoller und in einigen Fällen bedeutend länger. Die zentrale inhaltliche Struktur änderte sich jedoch nicht.

Totengedenken, kollektives Gedächtnis und Erinnerungsorte

Um diese soziale Praxis zu verstehen, knüpfen wir an Literatur zu kollektivem Gedächtnis und Erinnerungsorten an. „Totengedenken ist“, so der deutsche Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann, „in paradigmatischer Weise ein Gedächtnis“ (Assmann 2007: 63). Eine Gemeinschaft vergewissert sich in der erinnernden Rückbindung an die Toten ihrer Identität (Assmann 2007: 63). Die Anglistin und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann bezeichnet das Totengedenken als die Verpflichtung der Angehörigen, die Namen ihrer Toten im Gedächtnis zu behalten und gegebenenfalls an die Nachwelt zu überliefern (Assmann 2010: 33). Dabei beschreibt Assmann, dass das Totengedenken eine religiöse und eine weltliche Dimension habe (Assmann 2010: 33).

Wichtig für unsere Analyse der ghanaischen Begräbnisbroschüren ist, dass auch persönliche Erinnerungen erst durch Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen entstehen (Assmann 2007: 36). Auch das individuelle Erinnern ist also von Gruppenerfahrungen beeinflusst (vgl. auch Zimmerer 2013: 10). Jan Assmann schreibt dazu: „Zwar ‚haben‘ Kollektive kein Gedächtnis, aber sie bestimmen das Gedächtnis ihrer Glieder“

6 Lawuyi (1991: 261) argumentiert, dass das Schreiben von Biographien für den Gottesdienst in Nigeria zu Beginn der 1970er Jahre aufkam.

(Assmann 2007: 36). Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses geht auf den französischen Philosophen und Soziologen Maurice Halbwachs (1985) zurück, der auch den Begriff der „sozialen Rahmen“ („cadres sociaux“) eingeführt hat:

„Gewiss besitzt jeder ein Gedächtnis nach seinem besonderen Temperament und seinen Lebensumständen, das keinem anderen sonst gehört. Darum ist es nicht weniger ein Teil, gleichsam ein Aspekt des Gruppengedächtnisses, da man von jedem Eindruck und jeder Tatsache, selbst wenn sie einen offensichtlich ganz ausschließlich betrifft, eine dauerhafte Erinnerung nur in dem Maße behält, wie man darüber nachgedacht hat, das heißt sie mit den uns aus dem sozialen Milieu zufließenden Gedanken verbindet.“ (Halbwachs 1985: 50)

Das Milieu, in dem der Einzelne lebt, bildet also einen Rahmen, der Form und Inhalt gemeinsamer Erinnerungen begrenzt und bedingt. Historische Deutungen ergeben sich aus einem Zusammenspiel des persönlichen Gedächtnisses und der gemeinsamen, kollektiven Erinnerung. Das heißt, dass sich Vergangenes nicht einfach so in Erinnerungen verwandelt. Vielmehr werden vergangene Ereignisse erst durch das kollektive Bedürfnis nach Sinnstiftung sowie durch die Traditionen und Wahrnehmungsweisen, die sich aus dem gesellschaftlichen Milieu ergeben, zu Erinnerungen (François und Schulze 2003: 13).

Der französische Historiker Pierre Nora verwendete Halbwachs' Konzept in dem von ihm herausgegebenen siebenbändigen Werk *Lieux de mémoire* (Nora 2005) über die französische Nation. Nora war der Ansicht, dass sich das kollektive Gedächtnis der Nation an bestimmten Orten, den sogenannten *lieux de mémoire*, den Erinnerungsorten, kristallisiert (François 2005: 9). Diese Erinnerungsorte sind als historische Bezugspunkte prägend für die Erinnerungskultur. Sie besitzen eine aufgeladene Bedeutung, die für die Gruppe eine identitätsstiftende Funktion hat (François 2005: 9). Erinnerungsorte sind nach Nora nicht nur physische Orte, sondern sie können auch zeitliche oder symbolische Orte sein. Dazu zählen mythische und reale Gestalten, historische Ereignisse, Gebäude und Denkmäler, Institutionen und Begriffe, Bücher und Kunstwerke, die den Status eines Erinnerungsortes aufgrund ihrer symbolischen Funktion erhalten (François und Schulze 2003: 17). Kollektive Erinnerung ist emotional und wandelbar. Sie passt das Überlieferte an die jeweilige Gegenwart an und verändert die Deutungsmuster der Vergangenheit relativ unreflektiert. Gemeinsam ist Erinnerungsorten, dass viele Menschen etwas mit ihnen verbinden, das sie für ihre Identität als relevant einstufen (Ervedosa 2013: 432).

Exemplarischer Aufbau einer Begräbnisbroschüre

Die von uns untersuchten Begräbnisbroschüren folgen alle einem einheitlichen Muster, das wir hier am Beispiel der Broschüre von Christina Mensah, die 2005 im Alter von 75 Jahren verstarb, kurz skizzieren möchten. Frau Mensah machte als Lehrerin Karriere und arbeitete ab Mitte der 1960er Jahre als Schulleiterin in Elmina. Nach ihrem offiziellen Ruhestand aus dem Staatsdienst hörte sie nicht auf zu arbeiten, was eine in Ghana gängige Praxis darstellt. Stattdessen gründete sie ihre eigene, von ihr geleitete und nach ihr benannte private Vorschule. Zudem war Frau Mensah in der Gemeinde der katholischen Kirche überaus engagiert. Ihre Begräbnisbroschüre, die während des Beerdigungsgottesdienstes in Elmina verteilt wurde, umfasst 49 Seiten und wurde auf Hochglanzpapier gedruckt. Auf dem Cover der Broschüre ist ein Bild von Christina Mensah zu sehen. Sie trägt ein blaues Kleid, eine Brille, um den Hals eine Goldkette und einen großen weißen Hut, unter dem ihr schwarzes Haar hervorsticht. Ansonsten werden auf der Coverseite noch der Name der Verstorbenen aufgeführt, ihr Alter sowie die zu Beginn dieses Aufsatzes zitierten Worte „Celebration of a Life, Well Lived, in Dignity“. Die Rückseite des Broschüren-Covers zeigt Frau Mensah als junges Mädchen.

Auf der ersten Seite sind alle Geistlichen, die den Gottesdienst gestalteten, inklusive einem Kardinal, aufgelistet, ebenso wie der Organist, der den Gottesdienst begleitende Chor und dessen Dirigenten. Seite zwei und drei geben einen detaillierten Überblick über den Ablauf von Trauerfeier und Beisetzung. Seite vier bis sieben erzählen die Lebensgeschichte der Verstorbenen; ein Autor bzw. eine Autorin der Biographie wird nicht genannt. Beigefügt sind der Biographie ein Bild von der Hochzeit Christina Mensahs mit ihrem Ehemann Philip im Jahr 1948 sowie ein Bild des Ehepaares in späteren Jahren.

Danach folgen ab Seite acht insgesamt zwölf *tributes*, also Nachrufe von Verwandten, Freunden und Bekannten. Das erste *tribute* wurde, stellvertretend für alle acht Kinder Christinas und Philips, von der ältesten Tochter geschrieben. Es beginnt mit einem Psalm aus der Bibel. Daran schließt sich ein *tribute* an, das von einem in den USA lebenden Sohn des Paares verfasst wurde. Danach folgen zusammengefasst in ein *tribute* die Nachrufe der Enkelkinder in Ghana und in den USA. Die nächsten *tributes* stammen von den hinterbliebenen Geschwistern der Verstorbenen, von einer ihrer Schwiegertöchter sowie von einem Schwiegersohn. Die Mutter ihrer Schwiegertochter schreibt darüber, wie sie und Frau Mensah nach der Hochzeit ihrer Kinder vor dreißig Jahren zu besten Freundinnen und engen Vertrauten wurden.

Die folgenden beiden *tributes*, geschrieben von der Catholic Women Association in Elmina und der Archdiocesan Catholic Women's Federation, zeugen von Frau Mensahs kirchlichem Engagement. Der erste dieser beiden Nachrufe beginnt mit einem Lied in Fanti, das die Verstorbene selbst den

Mitgliedern der Vereinigung beigebracht hatte. Das Personal der Vorschule, die Frau Mensah gegründet hat, würdigt Frau Mensahs Qualitäten als Lehrerin. Auch der Traditional Council von Elmina betont in seinem Nachruf die Leistungen, die Frau Mensah für die Stadt Elmina mit ihrem Unterricht an verschiedenen Schulen und durch die Gründung der Vorschule vollbracht hat. Ein letztes *tribute* stammt von der Zweigstelle einer katholischen Vereinigung in Elmina, deren Präsidentin Frau Mensah einst war.

Insgesamt 31 Bilder, sowohl in Schwarz-Weiß als auch in Farbe, sind über die Broschüre verteilt. Die meisten Bilder wurden den Nachrufen beigelegt. Auf vielen dieser Bilder ist Frau Mensah mit verschiedenen Verwandten zu sehen. Mehrere Bilder zeigen Frau Mensah auf Reisen und Verwandtenbesuchen in den USA, mit ihren Enkeln und bei einem Gottesdienstbesuch in den USA in den 1980er Jahren. Auf einem Bild sind Frau Mensah und ihr Mann gemeinsam mit ihren Kindern abgebildet, die üben, den Rosenkranz zu beten. Ein weiteres Bild zeigt Frau Mensah mit ihren Kolleginnen in den 1940ern, als sie gerade ihre Ausbildung zur Lehrerin absolvierte. Auf einem Bild ist zu sehen, wie die von Frau Mensah gegründete Schule von einem Kardinal eröffnet wird. Weitere Bilder bringen dem Betrachter bzw. der Betrachterin der Broschüre wichtige Stationen in Frau Mensahs späterem Lebensverlauf nahe: zwei Bilder zeigen das Ehepaar Mensah bei seinem 50. Hochzeitstag, ein Bild zeigt Frau Mensah bei ihrem 70. Geburtstag, ein anderes bei ihrem 75. Geburtstag. Schließlich ist in der Broschüre auch das letzte Bild, das im Jahr 2005 von Frau Mensah aufgenommen wurde, zu sehen.

Von Seite 41 bis Seite 48 sind die Lieder für den Gottesdienst abgedruckt. Auf Seite 49 folgt die Danksagung der Familie an alle, die sie unterstützt und zur Beerdigung beigetragen haben. Alle Kinder der Verstorbenen sind unter der Danksagung namentlich aufgelistet. Auf der Rückseite der Broschüre ist der Name der Druckerei vermerkt. Die Broschüre von Christina Mensah ist mit 49 Seiten im Vergleich zu anderen von uns gesammelten Broschüren sehr umfangreich.⁷ Daran lässt sich ablesen, dass die Kinder von Frau Mensah über die notwendigen finanziellen Mittel und Bildungsabschlüsse verfügen, um überhaupt eine umfangreiche und elaborierte Broschüre zu drucken. Zudem war Frau Mensah bei ihrer Familie und in der Gemeinde sehr beliebt, was die große Anzahl an Nachrufen in der Broschüre erklärt.

7 Wir haben insgesamt 36 Broschüren gesammelt, die wie die von Christina Mensah zwischen 2000 und 2010 bei Beerdigungen in Elmina verteilt wurden. Von diesen Broschüren sind zehn 8-10 Seiten lang, vierzehn 11-20 Seiten lang, neun 21-30 Seiten lang und zwei 31-40 Seiten lang. Nur die Broschüre von Frau Mensah ist länger als vierzig Seiten.

„Celebration of a Life, Well Lived“: Standardisierung der Erinnerungen in Struktur und Kategorien

Wie also wird das Leben der Verstorbenen in den Begräbnisbroschüren erinnert bzw. was wird als erinnerungswürdig hervorgehoben? Insbesondere werden die sozialen Werte einer Person in den Broschüren herausgestellt. Die ökonomischen Erfolge des/der Verstorbenen werden dargestellt, wohingegen Misserfolge relativiert werden. Zudem werden die individuellen Persönlichkeitsmerkmale des/der Verstorbenen betont. In den Broschüren wird aufgezeigt, dass der/die Verstorbene ein vorbildliches Leben führte, dem die Lebenden nacheifern sollen.

Die Lebensgeschichte der verstorbenen Person dient als Marker. Insbesondere der Bildungs- und Karriereverlauf werden detailgenau aufgeführt. Weitere immer in den Broschüren angesprochene Bereiche sind die Fürsorge der verstorbenen Person im familiären Bereich, ihre Nächstenliebe und ihr Ansehen in der Gemeinde, ihre Religiosität sowie ihre gute und, falls vorhanden, internationale Vernetzung zu anderen. Das möchten wir nun erneut anhand der Broschüre von Christina Mensah zeigen.

Der erste Abschnitt einer Begräbnisbroschüre befasst sich fast immer mit der Herkunft einer Person. So auch in Frau Mensahs Broschüre: Der Leser erfährt die Namen der Eltern von Frau Mensah und dass sie selbst in der Küstenstadt Elmina weithin als „Teacher [Christina]“ bekannt war. Zudem wird berichtet, dass Frau Mensah 1929 in Lagos, Nigeria, geboren und getauft wurde, da ihr Vater zum damaligen Zeitpunkt für einige Jahre vom Kolonialdienst in das dortige Post- und Telegraphenamtsamt versetzt wurde. Des Weiteren gibt der erste Abschnitt der Biographie Aufschluss über Frau Mensahs Mädchennamen, ihren Namen in der Familie⁸ und die Anzahl ihrer Geschwister.

Ab dem zweiten Abschnitt wird dann die Bildungs- und Berufskarriere von Frau Mensah nachgezeichnet: Zunächst ging sie in Nigeria zur Schule, wo sie die Mittelschule abschloss. Anschließend besuchte sie in der Nachbarstadt Elminas, Cape Coast, im heutigen Ghana, für drei Jahre das OLA Teacher Training College. Sie war, so die Biographie, eine der ersten Schülerinnen überhaupt, die eine vierjährige Lehrerausbildung absolvierte. Ihr letztes Ausbildungsjahr absolvierte Frau Mensah ebenfalls in Cape Coast am neu eröffneten Holy Child Teacher Training College.

Nach dem erfolgreichen Abschluss ihrer Ausbildung fand sie eine Anstellung in Tarkwa, einer Bergbaustadt in Ghanas Western Region. Dort lernte sie auch ihren Ehemann, den verstorbenen Philip Mensah kennen, der wie sie aus Elmina stammte und ebenfalls in Tarkwa als Lehrer arbeitete.

8 Bei den Fanti, denen sich Frau Mensahs Nachkommen zugehörig fühlen, und bei anderen Akan-Sprechern haben alle Familienmitglieder einen Rufnamen, der sich häufig vom Wochentag, an dem die Person geboren wurde, ableitet. Dieser Name wird meist nur innerhalb der Familie verwendet.

Das Paar heiratete 1948 in der katholischen Kirche in Elmina und lebte dann für einige Zeit in Tarkwa, bevor es sich in Elmina niederließ. Die Broschüre zeichnet den weiteren Karriereverlauf von Frau Mensah nach: Zunächst unterrichtete sie in Elmina an der Catholic Girls' School und später an der Elmina District Council School. In letzterer wurde sie schließlich Schulleiterin. Als sie 1984 das Rentenalter erreichte, hörte sie zwar auf, für den Ghana Education Service zu arbeiten. Doch gründete sie dann, wie bereits erwähnt, ihre eigene Privatschule.

Neben Bildungs- und Karriereverlauf wird in vielen Broschüren auf die Nächstenliebe der verstorbenen Person und ihren Dienst an der Gemeinschaft verwiesen. „Auntie [Christina] loved people“, heißt es in Frau Mensahs Broschüre. Sie hatte, so die Biographie, stets ein offenes Ohr für die Probleme ihrer Mitmenschen, die von fern und nah kamen, um sich bei ihr Rat zu holen. Nie habe sie sich beschwert, vielmehr sei sie stets fröhlich, respektvoll und fürsorglich gewesen. Diese Qualitäten hätten sie bei der ganzen Gemeinde in Elmina und darüber hinaus sehr beliebt gemacht.

Die Biographie hebt weiterhin Frau Mensahs Fähigkeit, Widrigkeiten zu trotzen und ihre Fürsorge für ihre Familie hervor. Nach dem Staatsstreich im Jahr 1966 gegen Nkrumah verlor ihr politisch engagierter Ehemann seine Anstellung und wurde für einige Zeit inhaftiert. Doch Frau Mensah bewies Stärke und bot ihrer Familie Zusammenhalt. Insbesondere, so die Biographie, sorgte sie dafür, dass die Ausbildung ihrer Kinder durch den Gefängnisaufenthalt ihres Ehemanns nicht in Mitleidenschaft gezogen wurde: „She worked for her family and fought in the face of significant challenges.“

Frau Mensah wird als eine Person dargestellt, die sich sehr in der katholischen Kirche in ihrer Gemeinschaft engagierte. Als Zeugnis für dieses Engagement werden die verschiedenen Positionen aufgezählt, die sie in der katholischen Gemeinde in Elmina innehatte. Zudem wird Frau Mensahs sinnvolle Freizeitgestaltung hervorgehoben. Dazu zählt auch, dass sie stets umsichtig den Ratschlägen ihrer Ärzte folgte und jeden Morgen mit ihrer Freundin, der Schwiegermutter ihres Sohnes, spazieren ging. Schließlich werden noch, und auch das wird in allen Begräbnisbroschüren gemacht, die Umstände ihres Todes beschrieben und die Zahlen ihrer hinterbliebenen Kinder, Enkelkinder und Urenkel genannt.

Die Anhäufung von Bildungsabschlüssen, an im Idealfall renommierten Schulen, und berufliche Erfolge werden auch in den anderen von uns gesammelten Broschüren verkündet. Zudem werden die Verstorbenen gerne als allseits gebildete und kulturell interessierte Persönlichkeiten erinnert, die sich neben der eigentlichen Ausbildung noch für Sport, Theater, Musik, Kunst, Literatur, Gärtnern, Kochen oder Politik interessierten und sich für das Gemeinwohl ihrer Heimatregionen engagierten.

Es gibt jedoch auch Broschüren für Männer und Frauen, die nie eine Schule besuchten und etwa als Fischer oder Fischverkäuferin, Händlerin,

Bäckerin oder Automechaniker arbeiteten. Auch diese Broschüren folgen der gleichen Struktur und die gleichen Standards und Kategorien werden benannt. So werden Qualität und Erfolg der Arbeit der Verstorbenen gelobt und ihre Tugenden wie etwa Respekt, Fleiß und Bescheidenheit werden hervorgehoben. In einigen Bereichen werden allerdings Rechtfertigungen für Abweichungen genannt: So werden stets die Gründe für den Nichtbesuch der Schule angeführt – etwa die Notwendigkeit, früh zu arbeiten und Geld zu verdienen, um die Verwandten finanziell zu unterstützen. Daran wird oft angefügt, dass die verstorbene Person, wenn auch selbst nicht schulgebildet, den Wert von Bildung kannte und all ihre Kinder zur Schule schickte. Das ist natürlich die Grundvoraussetzung dafür, dass die Hinterbliebenen überhaupt eine Broschüre schreiben konnten.

Hierin zeigt sich, dass nicht nur der soziale und ökonomische Status des Verstorbenen selbst in der Broschüre erinnert wird, sondern vielmehr auch das Ansehen seiner Angehörigen verhandelt wird. Ebenfalls verkünden Angehörige gerne die hohe Intelligenz ihrer nicht-schulgebildeten Verstorbenen. Sie betonen, dass der Verstorbene zwar keine Schule absolvierte, wohl aber der englischen Sprache zumindest in Grundzügen mächtig war oder sie wenigstens verstehen konnte. Ein ganzheitliches Bildungsverständnis und Schulbildung sind also auch in den Broschüren der Personen, die keine westlich geprägten Bildungsinstitutionen besuchten, allgegenwärtig. Ausschlaggebend hierfür, so unser Argument, sind in erster Linie die schulgebildeten Nachkommen des/der Verstorbenen.

Die Ereigniszusammenhänge, die in einer Broschüre erinnert werden bzw. die als erinnerungswürdig befunden werden, entsprechen nicht unbedingt dem, was individuell erinnert wird oder was sonst noch erinnert werden könnte. Vielmehr wird das, was von einem Menschen in einer Broschüre erinnert wird, was erinnerungswürdig ist, definiert und ziemlich genau durch ein kanonisches Vorgehen organisiert. Wie Erinnerung strukturiert wird, was für die Gruppe erinnert wird, was öffentlich wird, wird sehr genau in Kategorien geordnet. Es handelt sich um bestimmte Themenkomplexe, Ereignisse, Werte und Normen sowie ihre Bedeutung für einzelne Personen, die Familie und die Gemeinschaft: Herkunft, Bildung und Karriere, der soziale Status, Familie und soziale Beziehungen, der moralische Wert der Person, Religion und Religiosität, Freizeit, Kultur und Aufgeschlossenheit gegenüber Wissen.

Auch bei anderen sozialen Anlässen werden die Lebensleistungen von Personen evaluiert. Das gilt insbesondere für Feiern zu runden Geburtstagen ab dem 60. Lebensjahr sowie für andere Jubiläen wie etwa die silberne Hochzeit eines Ehepaars. Einer unserer Interviewpartner bekam von seiner Verwandtschaft eine große Feier anlässlich seines fünfzig Jahre währenden Priesteramtes ausgerichtet. Für solche Feiern werden zum Teil den Begräbnisbroschüren sehr ähnliche Broschüren angefertigt. Doch gerade Beerdi-

gungen bieten unseres Erachtens die Möglichkeit, ein Leben abschließend auf seinen „Erfolg“ zu prüfen.

Die Erinnerungen werden durch die Struktur und Sprache reduziert und standardisiert. Für das Individuum bedeutet das: Es werden Standarderzählungen und Geschichten über die verstorbene Person etabliert und verfestigt. Teil des Erinnerungskanons bzw. der Erinnerungsnormen sind innerhalb der zentralen Kategorien die Aktivitäten in den einzelnen Lebensbereichen: Die erinnerten Daten und Ereignisse fixieren auch Daten im Leben der beitragenden Autoren. Die Werte und Normen der Mittelklasse werden durch diese Erinnerungsarbeit perpetuiert und kanonisiert.

Autoren und Herausgeber: Schreiben für die Erinnerungsgemeinschaft

Manche Menschen wollen selbst festlegen, was über sie erinnert wird und fertigen zu Lebzeiten eine Autobiographie als Selbstzeugnis für ihre Begräbnisbroschüren an. Doch auch in einem solchen Fall wird der größte Teil der Broschüre von anderen geschrieben und redigiert. Neben dem Selbstzeugnis, der Autobiographie, erscheinen also diejenigen, die sich mit hineinschreiben. In die Broschüren erhält Eingang, was diese als erinnerungswürdig sehen.

Die individuelle Memoria und familiäre Memoria werden nach Kriterien der kollektiven Memoria strukturiert. Die Themenbereiche sind vorgegeben, doch der Inhalt wird durch Herausgeber und Autoren gelenkt. Durch einen gemeinsam Schreib- und Redaktionsprozess wird die Lebensgeschichte verfestigt und materialisiert und gleichzeitig abgeschlossen. Die Deutungshoheit liegt (auch bei Broschüren mit Autobiographien) vor allem bei den engsten Verwandten (Witwe/r, Kinder und Geschwister), denn die Repräsentation, die inhaltliche Gestaltung der Broschüre, erfolgt durch die Kernfamilie, durch Freunde und Verwandte. Die engsten Verwandten fungieren als Autoren der Biographie und Herausgeber der Broschüre, allerdings werden sie im biographischen Abschnitt nicht namentlich genannt. Autoren werden namentlich erst bei den *tributes* aufgeführt.

Die memoriale Strategie ist dabei auf die Gruppe gerichtet. Die Konventionen der Erinnerung machen ein autonomes Gestalten nur im engen Rahmen möglich. Die Frage nach Realität und Konstruktion, insbesondere in Hinblick auf Vollständigkeit, steht nicht im Vordergrund: In der Re-Invention des Lebens und der Projizierung von Werten und Normen wird die Vergangenheit neu gezeichnet bzw. vom Endpunkt gedacht: Die Konstruktion behandelt, wie es zu der Person gekommen ist, die die Gemeinschaft kannte: Eine komplexe Persönlichkeit, aktiv in den relevanten Feldern. Dabei geht es um das Herstellen von Kohärenz im Sinne einer christlich-bürgerlichen Erinnerung, die keine grundsätzlichen Erfahrungsbrüche aufweist. Es handelt sich vor allem um eine Aufzählung von persönlichen Leistungen, nicht von Leiden und Scheitern, sondern vom Überkommen von Schwierigkeiten.

Diese Aufzählungen werden von zwei bestimmenden Motiven geleitet, der Freiheit der individuellen Entscheidung wie auch dem Übernehmen von bzw. Fügen in soziale Verantwortung. Die individuelle Entscheidung spielt sich dabei innerhalb eines Werte- bzw. Normenkanons ab, bei dem Bildung und Religion im Mittelpunkt stehen.

Eine Beerdigungsbroschüre ist kein Ort für kompetitive oder gar konfliktierende Erinnerungen. Erinnerungsthemen werden nicht im Widerstreit thematisiert. Eigentlich ist Streit und Konflikt in Erinnerungsorten immer ein großes Thema, gerade bei Nationen. Doch in den Broschüren erscheint Erinnerung geglättet, ohne dass in der Broschüre diese Glättungsarbeit augenfällig wird, kommen doch viele Autoren mit eigenen Beiträgen zu individuellen Aspekten zu Wort. Doch nur Positives oder allenfalls Neutrales wird erinnert. Damit greift auf Seiten der Autoren und Herausgeber eine Selbstzensur. Die Autoren und Herausgeber treffen eine Auswahl darüber, welche Geschichten erzählt werden, was in diesem Kontext besonders relevant ist. Die Beiträge werden kontrolliert, überarbeitet und entstehen zum Teil über Monate.

Nachrufe über das Leben der verstorbenen Person als Formen des kollektiven Gedenkens

Die Nachrufe, die zunehmende Zahl der *tributes*, gibt Aufschluss über die wichtige Stellung der verstorbenen Person in der Familie und Gesellschaft. In den *tributes* zeichnen Familienmitglieder, Freunde und Kollegen ein Bild der verstorbenen Person, das in vielfacher Weise die den *tributes* voranstehende Biographie bestätigt. Natürlich geht es in den meisten dieser Nachrufe um die Trauer der Hinterbliebenen und um die Lücke, die die verstorbene Person in ihrem Leben zurückgelassen hat. Gleichzeitig stehen oft die Dankbarkeit dafür, die verstorbene Person gekannt zu haben sowie die Hoffnung, dass sie sich nun bei Gott befindet und man sich dort eines Tages wieder begegnet im Fokus. Daneben verweben die Schreiber der Nachrufe Erinnerungen an die verstorbene Person miteinander, erzählen in ihren *tributes* Geschichten und Anekdoten, die sie mit der oder dem Verstorbenen verbinden.

Zwar hat jeder Nachruf eine individuelle Färbung, wie sich auch bei der Analyse von Frau Mensahs Begräbnisbroschüre erkennen lässt.⁹ Die Schreiber der verschiedenen *tributes* reflektieren über die Beziehung, die sie zur Verstorbenen hatten. Das Beispiel von Frau Mensah zeigt dies paradigmatisch für alle Broschüren: So äußern sich sowohl Schwiegertochter als auch Schwiegersohn überaus positiv über ihr enges Verhältnis zur Verstorbenen, das nichts mit dem „typischen Klischee“ einer Beziehung zwischen Schwiegerkindern und Schwiegereltern gemein gehabt habe. Der Sohn aus den USA

9 Die Bedeutung individueller Leistungen und der Individualisierung im Tod ist zum Beispiel auch auf manchen Grabsteinen, die etwa die (Ehren-)titel des/der Verstorbenen verzeichnen sowie auf Einladungskarten sichtbar.

erzählt in seinem Nachruf anekdotenhaft, dass seine Mutter von ihren Ausflügen nach Cape Coast stets Süßigkeiten mit nach Hause brachte, die sie nie vor ihm verstecken konnte. Die Enkelkinder erinnern sich an die liebevollen Häkelarbeiten ihrer Großmutter.

Neben diesen individuellen Aspekten weisen die einzelnen Nachrufe aber zahlreiche Überschneidungen miteinander auf. Dabei greifen die *tributes* vielfach die Qualitäten, Werte und Eigenschaften der verstorbenen Person auf, die zuvor schon in der Biographie genannt wurden. So zieht sich das Thema einer vielschichtigen Bildung nicht nur durch Frau Mensahs Biographie, sondern in Variationen auch durch die meisten *tributes*: Frau Mensahs Kinder beschreiben ihre Dankbarkeit für die (Schul-)Bildung, die die Mutter in sie investiert hat. Die Enkelkinder in den USA erläutern, dass die Verstorbene auch ihre außerschulische Bildung förderte. Sie schreiben „She [Christina Mensah] spent four years helping our parents teach us do the right thing at all times.“ Die Mitglieder der Catholic Women Association betonen in ihrem Nachruf, wieviel sie von der Verstorbenen gelernt haben und zählen hierzu auch die Herstellung von Nylontaschen und das Backen von Keksen. Das Kollegium der von Frau Mensah gegründeten Schule beschreibt den hohen Stellenwert von Bildung im Leben der Verstorbenen.

Weitere zentrale Themen, die sich durch alle *tributes* ziehen, sind Frau Mensahs Fürsorge und Nächstenliebe und ihre Eigenschaften als Mutter. Die Kinder beschreiben sie als „cornerstone of the family“ und als eine Person, die ihr Hab und Gut stets mit den weniger Privilegierten teilte. Sie schreiben: „selflessly, she gave back to her family and society all she had.“ Als „Mother“ wird die Verstorbene jedoch nicht nur von ihren Kindern bezeichnet, sondern auch von ihren Geschwistern, ihren Enkelkindern, der Catholic Women Association und dem Kollegium ihrer Schule.

Mehrere *tribute*-Schreiber betonen, wie Frau Mensah ihnen bei Widrigkeiten und Problemen Halt gab. Die Enkelkinder beschreiben sie als „anchor when things went rough“ und ihre Freundin als „comfort in times of trouble“. Dass das Thema Religiosität in Christina Mensahs Leben eine wichtige Rolle spielte, wird in beinahe allen *tributes* aufgegriffen. So erinnern sich die Kinder zum Beispiel, dass ihre Mutter sie die Wichtigkeit des Gebets lehrte; die Schwiegertochter beschreibt Christina Mensah als eine tief religiöse Frau und das Kollegium ihrer Schule erläutert, dass Frau Mensah die Schüler nicht nur akademisch bildete, sondern sich auch um die spirituelle Entwicklung der Kinder sorgte. Weitere, in den Nachrufen immer wiederkehrende Werte sind Frau Mensahs Großzügigkeit und Selbstlosigkeit, ihre Intelligenz und Demut. Verschiedenen Schreiber bezeichnen sie als hart arbeitende Frau sowie als gute Ratgeberin und Quelle der Inspiration.

Familienmitglieder, Kollegen und Freunde produzieren hier also gemeinsam ein Bild, das quasi als Zeugnis über die Richtigkeit der Biographie fungiert. Die Erinnerungen vieler ergänzen sich gegenseitig und formen das

kollektive Gedächtnis an die verstorbene Person. Hier zeigt sich, was wir zu Beginn in Anlehnung an Assmann (2007) erläutert haben: Auch die persönliche Erinnerung entsteht durch die Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen. Doch die einzelnen *tributes* ähneln nicht nur einander. Vielmehr ähneln sie den *tributes* aus anderen Broschüren, die wir untersucht haben, so wie auch die einzelnen Biographien starke Parallelen aufweisen. Durch diese Wiederholung werden die Werte und Normen der Mittelklasse manifestiert und verbreitet.

Es geht also in den Nachrufen nicht nur um die verstorbene Person, sondern auch um die Hinterbliebenen und deren Werte und Vorstellungen vom „gut gelebten Leben“. Das Leben des Verstorbenen wird als Erfolgsgeschichte präsentiert. Sich mit der Erfolgsgeschichte des/der Verstorbenen durch das Schreiben eines Nachrufs in Verbindung zu bringen, kann also auch das eigene Ansehen und die eigene Statusposition erhöhen.

Gebrauch der Broschüren und ihr Stellenwert bei Beerdigungen

Nicht auf allen Beerdigungen werden aufwendig gedruckte Begräbnisbroschüren verteilt, da nicht alle Hinterbliebenen über die finanziellen Mittel und das notwendige Wissen verfügen, um eine Broschüre anzufertigen. Einige unserer Interviewpartner beschwerten sich über die hohen Kosten, die das Drucken der Begräbnisbroschüren verursachten, und die Obsession, mit der manche Trauergäste versuchten, eine Broschüre zu ergattern. Andere wiederum kritisierten, dass in den Broschüren doch nur Halbwahrheiten stünden, da negative Aspekte einer Person nicht in den Broschüren erwähnt würden. Insbesondere monierten diese Kritiker den Fokus der Broschüren auf Leistungen und Erfolge, der ihrer Meinung nach keine positive moralische Bewertung einer Person gewährleiste.

Zu bedenken ist hierbei, dass die Broschüren für den christlichen Beerdigungsgottesdienst geschrieben werden. Deshalb werden insbesondere klassische christliche Werte für die an der Beerdigung teilnehmende christliche Öffentlichkeit in den Vordergrund gestellt. So fehlen meist direkte Hinweise auf Vermögensverhältnisse und Besitz, also die sozio-ökonomischen Verhältnisse. Eher wird darüber gesprochen, wie freigiebig jemand war oder seine Häuser werden beschrieben. Wenn überhaupt, dann wird Besitz und Wohlstand nur indirekt, nämlich über die Tätigkeiten der verstorbenen Person kommuniziert. Falls die Ehe einer verstorbenen Person in die Brüche ging, wird das nur indirekt erwähnt, etwa in einer Formulierung, dass die betreffende Person „in der Philosophie der Ehe nicht besonders erfolgreich war“. In anderen Kontexten jedoch wurden gescheiterte Ehen oder uneheliche Kinder nicht verheimlicht. Das deutet darauf hin, dass zwar in der Begräbnisbroschüre und im christlichen Gottesdienst, jedoch nicht in allen Kontexten dem christlichen Ideal der monogamen Ehe Rechnung getragen

werden muss. Die Erinnerung in den Begräbnisbroschüren schließt also zum Teil auch Menschen aus. Für Mitglieder der Mittelklasse ist jedoch das Erstellen einer Begräbnisbroschüre für eine Beerdigung mittlerweile ein Muss und Männer und Frauen aus der gebildeten ghanaischen Mittelklasse verzichteten bei keiner der von uns besuchten Beerdigungen auf das Drucken einer Broschüre.¹⁰ Die Broschüren nehmen einen wichtigen und noch zunehmend wichtiger werdenden Stellenwert bei Beerdigungen, dem wichtigsten kulturellen Ereignis in Ghana, ein.

Abhängig vom sozialen Status einer verstorbenen Person und den finanziellen Mitteln ihrer Nachkommen werden bei vielen Beerdigungen mehrere hundert bis zu tausend Kopien einer Begräbnisbroschüre verteilt. Einige unserer Interviewpartner und auch einige Wissenschaftler (Gibbs 2006; 2009) argumentierten, dass es sich bei den Broschüren daher um die am meisten gelesene Literatur in Ghana handelt. Dennoch werden die Broschüren bislang kaum systematisch gesammelt und aufbewahrt. Zwar möchte jeder Beerdigungsgast eine Broschüre erhalten. Das trifft auch auf die Beerdigungsgäste zu, die nicht lesen und schreiben können und der englischen Sprache nicht mächtig sind. Für diese Gäste sind die Broschüren vor allem aufgrund der abgedruckten Bilder, die die wichtigsten Stationen im Leben des/der Verstorbenen nacherzählen, attraktiv. Doch bewahren Beerdigungsgäste die Broschüren nach einer Trauerfeier nur selten oder nur für einen kurzen Zeitraum auf. Unsere Interviewpartner sammelten meist nur einige wenige Broschüren von ihnen nahestehenden Personen. Begräbnisbroschüren als materielle Güter fallen so eher in die Kategorie von Dokumenten, die Menschen in Afrika in Boxen unter ihren Betten, in Koffern oder Plastiktüten aufbewahren, wie sie von den Autoren in dem von Karin Barber (2006) herausgegebenen Sammelband „Africa’s Hidden Histories“ untersucht werden.¹¹ Dennoch formen die Broschüren durch die ständige Repetition der immer gleichen Wertvorstellungen das kollektive Gedächtnis. Sie werden, ähnlich wie es der Literaturwissenschaftler Ralf Bogner für literarische Nachrufe in Deutschland formuliert, zu einem „Monument [...] aus Papier und Drucker-schwärze“ (Bogner 2006: 1).

Dazu trägt auch bei, dass auf vielen der von uns besuchten Beerdigungsgottesdienste die Biographien der verstorbenen Person sowie einige *tributes* von Angehörigen vorgelesen werden. Der/die Verstorbene kann so der an der Beerdigung teilnehmenden Öffentlichkeit als Vorbild dienen. Durch Attri-

10 Generell gibt es, unabhängig von der Klassenzugehörigkeit des/der Verstorbenen, auf Beerdigungen in Form informeller Gespräche, *libations* und formeller Reden während christlicher Gottesdienste viele Diskurse über die Leistungen der verstorbenen Person, die Umstände ihres Todes und ihre Hinterlassenschaft (vgl. Miescher 2005: 185).

11 Der Beitrag von McCaskie (2006) in diesem Band beschäftigt sich mit Todesanzeigen im kolonialen Asante. Begräbnisbroschüren werden in diesem Band nicht behandelt.

bute, die sich durch die meisten Begräbnisbroschüren ziehen, werden die in der Mittelklasse vorherrschenden Werte und Normen, etwa hart arbeitend, verantwortungsvoll und gottesfürchtig zu sein, benannt und gestärkt (vgl. Prah 2004: 146).

Die Rolle und Wirkung der Broschüren für Erinnerungsgemeinschaft und Erinnerungspraktiken

In den Broschüren manifestiert sich ein Ineinandergreifen der kollektiven Gedächtnisse einer Familie, einer Klasse, aber auch religiöser und regionaler Gruppen. Neben der autoritativen Erzählung der Biographie ist in *tributes* mehr Raum für Individuelles. Auch Emotionen, die Teil des Gedächtnisses sind und die Glaubwürdigkeit herstellen, fließen ein, auch über andere Personen, die genannt werden. Persönliches Erleben wird in einen allgemeinen Zeithorizont, aber vor allem in den allgemeinen Wertehorizont gestellt. Die Broschüren materialisieren die Erinnerung durch die Verschriftlichung. Das, was verschriftlicht wurde, wird auf eine andere Bewusstseinssebene gehoben; es wird verfestigt gegenüber anderen (individuellen, unangenehmen) Erinnerungen. Das Geschriebene bildet eine dominante Erzählung, ein autoritatives Gedächtnis, normiert, auf sprachlicher Ebene. Diese subkollektive Relevanzsetzung der Mittelklasse in den Broschüren reflektiert, dass in diesem Kollektiv relativ gleichförmig ist, was erzählt wird. Das Vorlesen im Gottesdienst ist ein Moment der Aktualisierung der Werte und Normen, die allerdings auch ein Identifikationsangebot an Menschen sind, die nicht der Mittelklasse angehören. Gleichzeitig verselbständigt sich so auch der Wert der Bildung und des geschriebenen Wortes: Dadurch, dass Begräbnisreden und Lobeshymnen, vormals orale Traditionen, verschriftlicht werden, wird auch ihr Wert erhöht. Die Verschriftlichung bzw. Materialisierung in der Broschüre ist nicht nur eine Verfestigung der Erinnerung, sondern auch des Wertes der Bildung selbst. Durch das Autorenkollektiv bzw. die Herausgeber wird ein Teil der privaten Erinnerung in öffentliche Erinnerung transformiert. Das, was individuell erinnert wird, kann abweichen, ist reicher. Es geht in den Broschüren darum, was öffentlich erinnert werden soll. Die öffentliche Erinnerung an die Person wird homogenisiert: Vielleicht ist das auch nicht das Wichtigste, was die Familie mit dem Verstorbenen verbindet, sondern eben: das, was öffentlich erinnert werden soll, ist das, was durch den Erinnerungsort vorgegeben wird. Die Erinnerungspraktiken der Broschüren zeigen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe auf. Durch die Broschüren erfolgt die Koproduktion von Gedächtnis und von Gemeinschaft. Sie reduzieren die Komplexität des Kollektivs wie auch die Komplexität der verstorbenen Person, wobei durch die Vielzahl der relevanten Felder gleichzeitig individuelle Komplexität inszeniert wird. Damit prägen Begräbnisbroschüren auch weitere, neue Formen der Memorialkultur in Ghana. Im Kontext anderer Er-

innerungsrituale, wie Ahnenfeiern und anderen lokalen Gedächtnisritualen, werden sie Teil neuer Formen von Ahnenverehrung. Diese Erinnerungsrituale werden öffentlich zelebriert. Begräbnisbroschüren können dabei auch Teil von Erinnerungsinstallationen werden und werden wieder aufgerufen.

Schluss

Die Broschüren und die in ihnen dargestellten Inhalte reflektieren nicht nur die sozialen Werte und Normen der ghanaischen Mittelklasse (die auch auf den Rest der Bevölkerung einwirken), sondern sie formen diese auch maßgeblich mit und wirken identitätsstiftend. Erinnerung wird, wie ein Mensch den zentralen moralischen Anforderungen seiner Gemeinschaft positiv entsprochen hat, in den Feldern des Lebens gewirkt hat. Format, Struktur und Inhalt der Begräbnisbroschüren sind in weiten Teilen standardisiert. In den Biographien der Verstorbenen werden Bildungs- und Karriereverläufe detailliert nachgezeichnet. Weitere wichtige Themen sind Nächstenliebe, die Sorge um die Verwandtschaft und der Dienst an der Gemeinschaft und die Fähigkeit, Widrigkeiten zu trotzen. Die Verstorbenen werden als hart arbeitende, bescheidene, respektvolle, gottesfürchtige und allseits gebildete Personen dargestellt. Auch in den Biographien von Männern und Frauen, die nie zur Schule gingen, spielt Schulbildung eine wichtige Rolle. Die in den Broschüren präsentierten Lebensverläufe sollen der an einer Beerdigung teilnehmenden Öffentlichkeit als Vorbilder dienen.

Verwandte, Kollegen und Freunde bestätigen in ihren Nachrufen die Biographie und zeigen durch ihre individuellen Erinnerungen die bedeutende Position auf, die die verstorbene Person in der Familie und in der Gesellschaft einnahm. Auch die persönlichen Erinnerungen an die Toten sind durch die Interaktion in der Gruppe beeinflusst; das Milieu bildet den Rahmen für die gemeinsame Erinnerung. Die in den einzelnen *tributes* aufgegriffenen Themen sind oft die gleichen. Für zukünftige Forschungsarbeiten wäre spannend zu untersuchen, ob und wie sich diese Themen in den Broschüren aus verschiedenen Regionen unterscheiden.

Doch nicht nur die Nachrufe innerhalb einer Broschüre ähneln einander, sondern sie ähneln auch den in anderen Broschüren vermittelten Werten und Normen. Die Werte und Normen der gebildeten ghanaischen Mittelklasse werden über die Broschüren manifestiert und verbreitet. Dabei geht es nicht nur um die verstorbene Person, sondern immer auch um die Hinterbliebenen, die sich mit dem oder der Toten und den Vorstellungen davon, was ein „Life, Well Lived, in Dignity“ ausmacht, in Verbindung bringen.

Literaturverzeichnis

- Arhin, Kwame (1994) The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites. *Africa* 64 (3): S. 307-22.
- Assmann, Aleida (2010) *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des Kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Assmann, Jan (2007) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Barber, Karin (2006) Introduction. Hidden Innovators in Africa. In: Barber, Karin (Hg.) *Africa's Hidden Histories: everyday literacy and making the self*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press: S. 1-24.
- Bogner, Ralf (2006) *Der Autor im Nachruf. Formen und Funktionen der literarischen Memorialkultur von der Reformation bis zum Vormärz*. Berlin: De Gruyter.
- Bonetti, Roberta (2009) Absconding in Plain Sight: the Ghanaian Receptacles of Proverbs Revisited. *RES: Anthropology and Aesthetics* 55/56: S. 103-118.
- Boni, Stefano (2010) "Brothers 30,000, Sisters 20,000; Nephews 15,000, Nieces 10,000": Akan Funeral Ledgers' Kinship and Value Negotiations, and their Limits. *Ethnography* 11 (3): S. 381-408.
- Bonsu, Samuel K. und Russell W. Belk (2003) Do not go Cheaply Into That Good Night: Death-Ritual Consumption in Asante, Ghana. *Journal of Consumer Research* 30 (1): S. 41-55.
- Budniok, Jan und Andrea Noll (2016) Konsum und Distinktion. Verortungen der ghanaischen Mittelklasse. In: Daniel, Antje, Sebastian Müller und Florian Stoll (Hg.) *Mittelklassen, Mittelschichten oder Milieus in Afrika*. Baden-Baden: Nomos: S. 111-131.
- Cohen, Abner (1981) *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, David William und E.S. Atieno Odhiambo (1992) *Burying SM. The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- De Witte, Marleen (2001) *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*. Amsterdam: Aksant Academic Publishers.
- De Witte, Marleen (2003) Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana. *Africa* 73 (4): S. 531-559.
- Ervedosa, Clara (2013) Das May-Ayim-Ufer in Berlin-Kreuzberg. In: Zimmerer, Jürgen (Hg.) *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte des deutschen Kolonialismus*. Frankfurt am Main: Campus: S. 424-441.
- François, Etienne (2005) Pierre Nora und die „Lieux de Mémoire“. In: Nora, Pierre (Hg.) *Erinnerungsorte Frankreichs*. München: C.H. Beck.

- François, Etienne und Hagen Schulze (2003) Einleitung. In: François, Etienne und Hagen Schulze (Hg.) *Deutsche Erinnerungsorte I*. München: C.H. Beck: S. 9-24.
- Geschiere, Peter (2005) Funerals and Belonging: Different Patterns in South Cameroon. *African Studies Review* 48 (2): S. 45-64.
- Gibbs, James (2006) Give Sorrow Words: an Examination of Ghanaian Funeral Brochures and Their Place in Contemporary Local Publishing. Unveröffentlichter Aufsatz.
- Gibbs, James (2009) Funeral Brochures and the Internet as Sources for Biography: the Case of Kwame Bediako. Unveröffentlichter Aufsatz.
- Gilbert, Michelle (1988) The Sudden Death of a Millionaire: Conversion and Consensus in a Ghanaian Kingdom. *Africa* 58 (3): S. 291-314.
- Goody, Jack (1962) *Death, Property and the Ancestor. A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Halbwachs, Maurice (1985) [französische Erstausgabe 1925] *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hertz, Robert (1905) Contribution à une Étude sur la Représentation Collective de la Mort. *Année Sociologique* 10: S. 48-137.
- Huntington, Richard und Peter Metcalf (1979) *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jindra, Michael und Joël Noret (2011) Introduction. In: Jindra, Michael und Joël Noret (Hg.) *Funerals in Africa. Explorations of a Social Phenomenon*. Oxford: Berghahn Books: S. 1-15.
- Lawuyi, Olatunde Bayo (1991) The Social Marketing of Elites: the Advertised Self in Obituaries and Congratulations in some Nigerian Dailies. *Africa* 61 (2): S. 247-263.
- Lentz, Carola (1994) Home, Death, and Leadership: Discourses on an Educated Elite from North-Western Ghana. *Social Anthropology* 2: S. 149-169.
- Lentz, Carola (2009) Constructing Ethnicity. Elite Biographies and Funerals in Ghana. In: Rosenthal, Gabriele and Artur Bogner (Hg.) *Ethnicity, Belonging and Biography: Ethnographical and Biographical Perspectives*. Berlin: Lit: 181-202.
- Lentz, Carola (2016) African Middle Classes: Lessons from Transnational Studies and a Research Agenda. In: Melber, Henning (Hg.) *The Rise of Africa's Middle Class: Myths, Realities and Critical Engagements*. London: Zed Books: S. 17-53.
- McCaskie, T. C. (2006) Writing, Reading, and Printing Death. Obituaries and Commemoration in Asante. In: Barber, Karin (Hg.) *Africa's Hidden Histories. Everyday Literacy and Making the Self*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press: S. 341-384.

- Miescher, Stephan F. (2005) *Making Men in Ghana*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Newell, Stephanie (2006) *Entering the Territory of Elites. Literary Activity in Colonial Ghana*. In: Barber, Karin (Hg.) *Africa's Hidden Histories. Everyday Literacy and Making the Self*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press: S. 211-235.
- Nora, Pierre (Hg.) (2005) [französische Erstausgabe 1984-1992] *Erinnerungsorte Frankreichs*. München: C.H. Beck.
- Pauli, Julia (2011) *Celebrating Distinctions: Common and Conspicuous Weddings in Rural Namibia*. *Ethnology* 50 (2): S. 153-167.
- Prah, Mansah (2004) "In Blessed Memory": (Re)presentations of the Lives of the Departed in Ghanaian Funeral Programmes. *Ghana Studies* 7: S. 137-148.
- Secretan, Thierry (1995) *Going into Darkness. Fantastic Coffins from Africa*. London: Thames & Hudson.
- Smith, Daniel Jordan (2004) *Burials and Belonging in Nigeria. Rural-Urban Relations and Social Inequality in a Contemporary African Ritual*. *American Anthropologist* 106 (3): S. 569-579.
- Van der Geest, Sjaak (2000) *Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana*. *African Studies Review* 43 (3): S. 103-129.
- Van Gennep, Arnold (2005) [1909] *Übergangsriten: Les Rites de Passage*. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Vansina, Jan (2011) Foreword. In: Jindra, Michael und Joël Noret (Hg.) *Funerals in Africa. Explorations of a Social Phenomenon*. Oxford: Berghahn Books: S. ix-xii.
- Zimmerer, Jürgen (2013) *Kolonialismus und kollektive Identität. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. In: Zimmerer, Jürgen (Hg.) *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte des deutschen Kolonialismus*. Frankfurt am Main: Campus: S. 9-38.

Dr. Jan Budniok ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg. Seit 2006 arbeitet er zu Richtern und Juristen in Ghana. Seine Forschungsinteressen umfassen u.a. Politikethnologie und Rechtsethnologie, Soziale Mobilität sowie Eliten- und Mittelklassenbildung in Afrika.

Andrea Noll arbeitet seit 2016 als Ethnologin an der Universität Hamburg. In ihrer Dissertation hat sie sich mit Bildung, sozialer Differenzierung und Integration in südghanaischen Familien beschäftigt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind soziale Mobilität, Eliten- und Mittelklassenforschung, Verwandtschaft, Migration und Biographieforschung sowie regional Westafrika (insbesondere Ghana).

Kein Platz unter der Sonne Über Wandel und Beständigkeit bei der Bestattung zoroastrischer Parsen in Hongkong

Frank André Weigelt

Einleitung

Als westlicher Vorposten des schlafenden Drachen China war Hongkong immer eine Ausnahmeerscheinung: eine Halbinsel mit beschränkten Ressourcen, ein Tigerstaat auf dem Sprung und eine stetig wachsende Hochburg des Kapitalismus. Seit Juli 1997 ist die einstige Kronkolonie Großbritanniens eine Sonderverwaltungszone Chinas.

Hongkong entwickelte sich von einer Ansammlung kleiner Fischerdörfer mit etwa 7000 Einwohnern im Jahre 1841 zu einer der am dichtesten besiedelten Metropolen der Welt.¹ Eines der größten gegenwärtigen Probleme durch die extreme Bevölkerungszunahme in Hongkong ist, Wohnraum in einer angemessenen Preisklasse zu schaffen. Schon heute leben fast 2% der Einwohner (ca. 100.000 - 140.000 Personen) in sogenannten „Kapselhotels“ bzw. „Käfigwohnungen“. Diese sind manchmal kleiner als zwei Quadratmeter (Misereor 2010). Neben der prekären Wohnsituation der Lebenden besteht das gleiche Problem aber auch für die Toten Hongkongs: gemäß dem volkspoetischen Ausspruch: „Wo Leben ist, da ist der Tod.“

In Hongkong lag die durchschnittliche Sterberate im Jahr 2014 bei ca. 7 Toten pro 1000 Einwohner (CIA 2016). Das wären bei sieben Millionen ca. 49.000 Tote pro Jahr. Durch die starke Zuwanderung und den Mangel an geeigneten Flächen wird der Platz auf den Friedhöfen im urbanen Raum Hongkongs knapp (vgl. Chan 2010).

1 Heute leben über sieben Millionen Einwohner (7.141.106; Juli 2015) auf ca. 1104 Quadratkilometern der chinesischen Sonderverwaltungszone (CIA 2016). Das ist eine Bevölkerungsdichte von ca. 6800 Personen pro Quadratkilometer für das gesamte Territorium. Im urbanen Raum Hongkongs liegt die Bevölkerungsdichte bei ca. 16000 Personen pro Quadratkilometer (CSD 2015). Zum Vergleich, Deutschland hat eine Bevölkerungsdichte von ungefähr 230 Personen pro Quadratkilometer (CIA 2016). Diese extreme Bevölkerungszunahme ist vor allem ein Resultat des starken wirtschaftlichen Aufschwungs Hongkongs und der damit verbundenen Einwanderungswelle aus China.

Mit ihrer zunehmenden Verdichtung und den damit einhergehenden, schnell verändernden Lebensbedingungen hat sich in der Stadt ein ganz eigener Beerdigungsstil entwickelt (Chan 2000). Bereits 1940 erließ die Regierung ein Gesetz, dass alle Toten Hongkongs auch beerdigt werden müssen. Bis zu diesem Zeitpunkt war es bei chinesischen Einwohnern, die sich keine Beerdigung leisten konnten, üblich, die Toten in den Bergen abzulegen. Seit dem staatlichen Erlass sind sie auf dem staatseigenen Friedhof Wo Hop Shek in Fanling beizusetzen (ebd.; Watson und Watson 2004).

Ab den 1970er Jahren führte die Regierung weitere strenge Regeln im Umgang mit Verstorbenen ein. Sie veranlasste, dass Verstorbene nur noch durch zugelassene Bestatter oder Bestattungsunternehmen sowie innerhalb von zwei Tagen beerdigt werden müssen. Infolge der administrativen Regulierung kommerzialisierte sich das Geschäft mit dem Tod. Es entstand ein riesiger Markt für den gesamten Bereich entsprechender Dienstleistungen. Zudem benötigen seit dieser Zeit die Angehörigen einer verstorbenen Person einen offiziellen Totenschein, der nur durch einen Arzt ausgestellt wird (Chan 2000).

Im Zeitraum zwischen 1960 und 1970 setzte ein Trend zur Einäscherung der Verstorbenen ein, obwohl es bis dahin wichtig war die Körper als Ganzes zu erhalten. Dieser Trend hat sich bis heute unvermindert fortgesetzt. Lag die Rate 1960 bei 2%, waren es 1999 bereits 80% aller Beerdigungen (ebd.). Für manche Bewohner Hongkongs ist eine Einäscherung der Leichen aus Glaubensgründen jedoch Tabu, wie sich im weiteren Verlauf dieses Beitrags zeigen wird.

Betrachtet man unter diesen Vorgaben die Praktiken² bei Beerdigungs- und Sterberitualen als Handlungen und als Handlungskomplexe im sozialen Raum (Harth 2004; Humphrey und Laidlaw 2006), bei denen die einzelnen Akteure und ihre *agency* im Zentrum stehen, dann gilt der Grundsatz, dass diese zugleich ein eigendynamisches Wandlungspotenzial besitzen, dessen Ausprägungen mit Rücksicht auf die jeweils geltenden historischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen der Gegenwart zu analysieren sind (Harth und Michaels 2013: 126). Der Begriff des „Handelns“ ist nicht nur ein prozessualer Begriff, er impliziert auch ein „Tun“ mit dem Ziel des Gelingens (ebd.). Dynamik ist demnach jeder Praxis und somit auch dem rituellen Handeln im Kontext von Tod und Trauer eingeschrieben (vgl. Brosius und Hüsken 2010). Hierbei lässt sich insbesondere beobachten, wie die betreffenden Akteure ihre rituellen Handlungskomplexe vor dem Hintergrund des urbanen Settings herausbilden (vgl. Glick-Schiller und Çağlar 2013: 8) und wie diese wieder auf die Ausgestaltung des urbanen Raums zurückwirken, ganz

² Der Begriff des Rituals soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Ich verweise auf die Diskussion bei Quack 2013: 201-203.

im Sinne eines „emplacement“³ der bezeichneten Migranten (Glick-Schiller und Çağlar 2016: 21).

In diesem Beitrag stehen die einsetzenden Dynamiken, die sich durch die gerade beschriebenen, staatlich verordneten Veränderungen mit Bezug auf die Beerdigungspraktiken in Hongkong ergaben, im Fokus. Die Betrachtung vollzieht sich am Beispiel der parsischen Gemeinschaft mit Fokus auf die Dimension historischer Bestattungsformen bei Parsen allgemein sowie den gegenwärtigen Bestattungsformen und -praktiken der parsischen Gemeinschaft in Hongkong. Die sich aus diesem Kontext ergebende Forschungsfrage lautet: Wie haben sich die historischen als auch rezenten Rahmenbedingungen des urbanen Hongkongs auf die Bestattungsformen und -praktiken der parsischen Gemeinschaft vor Ort ausgewirkt?

Im Anschluss an diese Einleitung folgen Ausführungen zur parsischen Gemeinschaft im Allgemeinen und im urbanen Hongkong. Darauf folgend beschreibe ich die historische Situation parsischer Beerdigungsformen im Vergleich mit der gegenwärtigen Situation in Hongkong. Ich berücksichtige bei meinen Ausführungen den Einfluss der rechtlichen und politischen Dimension des städtischen Kontexts auf die Ausgestaltung der rezenten Situation vor Ort, wie ich sie weiter oben in der Einleitung beschrieben habe. In einem weiteren Schritt betrachte ich den Ritualkontext parsischer Bestattungspraktiken. In diesem Teil verknüpfe ich entsprechende Handlungskontexte ebenfalls mit den urbanen Dimensionen politischer und rechtlicher Rahmenbedingungen. Zum Abschluss fasse ich meine Ergebnisse in einer kommentierten Form zusammen, beantworte meine Fragestellung und generiere einen Mehrwert in der strukturierten Untersuchung des Fallbeispiels.

Die Daten in diesem schriftlichen Beitrag basieren zum einen auf den Daten meiner Interviews und Gespräche mit Mitgliedern der parsischen Gemeinschaft und der chinesischen Bevölkerung während meines einmonatigen Aufenthalts in Hongkong zwischen März und April 2015 sowie auf den Daten meiner Teilnehmenden Beobachtung und handschriftlichen Notizen während dieser Zeit. Zum anderen beziehe ich mich für die parsische Gemeinschaft auf Texte des Religionshistorikers John Hinnells (2000; 2005; 2007), des Religionssoziologen Eckehard Kulke (1974), der Religionswissenschaftlerin Dorothea Lüddeckens (2012) und des Religionswissenschaftlers Michael Stausberg (2002-2004; 2011) sowie für die kontextspezifische Situ-

3 Der Begriff „emplacement“ ist hier verstanden als „a relationship between the continuing restructuring of a city within networks of power and migrant’s efforts to settle and build networks of connection within the constraints and opportunities of a specific locality.“ (Glick-Schiller und Çağlar 2013: 2; vgl. ebd. 2016: 21). Eine deutsche Übersetzung des Begriffs ist schwierig. „Emplacement“ ist im Englischen eher ein Wortspiel, sozusagen das Gegenteil zu „displacement“. „Emplacement“ kommt aus der phänomenologischen Tradition, viele verwenden stattdessen „being-in-place“ (vgl. Lems 2014).

ation in Hongkong auf Texte der Anthropologen James und Rubie Watson (2004) und Chan Yuk Wah (2000; 2003; 2010; 2016).

Parsen in Hongkong und der Welt

Mit der weltweiten Ausdehnung des britischen Weltreichs in der Kolonialzeit und der britischen Expansion nach Asien in dieser Epoche entstand in der Region bei den einstigen Kolonialherren das Bedürfnis nach Fachkräften, die sich als Unterhändler, Vermittler, Wirtschaftsvertreter und Übersetzer betätigten. Die Briten sahen einen großen Vorteil darin Migranten und Minoritäten als Dienstleister für die eigenen Interessen einzusetzen. Sie boten ihnen – gegenüber der restlichen Bevölkerung in den Kolonialgebieten – im Gegenzug für ihre Dienste Religionsfreiheit und gleiche Rechte vor dem Gesetz. Als einer der idealsten Personenkreise für diese Tätigkeit galten Parsen⁴, eine zur damaligen Zeit hauptsächlich in Indien ansässige diasporische Minderheit, die sich kaum an die restriktiven Vorgaben und Tabus des hinduistischen und muslimischen Kontextes Indiens halten musste (Hinnells 2005). Das galt insbesondere mit Bezug auf einen umfänglichen Handel mit allen Waren (z.B. auch Schweinefleisch) und den Kontakt zu und zwischen allen Klassen und Bevölkerungsschichten Indiens (z.B. auch zu Mitgliedern der Paria-Kaste, die Kaste der „Unberührbaren“).

Ebenso wie die Metropole Hongkong, die ich in der Einleitung bereits als eine Ausnahmeerscheinung skizzierte, gilt auch die Gemeinschaft der Parsen als eine Ausnahmeerscheinung, die gern in Superlativen beschrieben wird. „Parsen“ oder auch „Parsi“ (Perser) sind gegenwärtig die kleinste ethnische Gemeinschaft Indiens. Zugleich praktizieren sie eine der ältesten monotheistischen Traditionen der Welt, den Zoroastrismus, auch Mazdaismus oder Parsismus genannt. Der Namensgeber des Zoroastrismus ist der Religionsstifter Zarathustra, dessen Name einer breiteren Bevölkerungsschicht in Europa vor allem durch das Werk Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ aus dem Jahre 1883 bekannt ist (Stausberg 2011).

Parsen wanderten zwischen dem 6.-7. Jh. in mehreren Schüben aus dem persischen Hochland (heute: iranisches Hochland) an die indische Westküste, als arabische Truppen das zweite persische Großreich der Sassaniden überfielen und erfolgreich begannen, das Land zu islamisieren (Vaid 1972). Im Laufe der Jahrhunderte zerstreute sich die Gemeinschaft über den gesamten Globus. Heute gibt es weltweit etwa 120.000 bis 200.000 Mitglieder, die meisten davon leben in Indien. Eine kleine Gruppe siedelte im Verlauf der Zerstreung in China und unter anderem in Hongkong (Stausberg 2011).

Seit ihrer Flucht aus dem persischen Hochland entwickelten die Mitglieder einen ausgeprägten Kult um ihre Gemeinschaft. In der allgemeinen Boulevardpresse werden sie plakativ gerne als „Arier Gottes“ umschrieben

4 Eine andere Gruppierung waren z.B. Jaina (Hinnells 2005).

(Ihlau 1987), unter anderem weil sie als direkte Nachfahren einer zentralasiatischen Ethnie gelten, deren Mitglieder sich selbst als „Arier“ bezeichneten (ebd.).

Eine der wichtigsten Fragen in diesem Zusammenhang und auch Streitpunkte innerhalb der Gemeinschaft ist, „wer“ bzw. „wer nicht“ als Parse gilt. Im Allgemeinen gilt in der Literatur (vgl. Stausberg 2002-2004) die Ansicht, dass eine Person dann als Mitglied der parsischen Gemeinschaft gilt, wenn er oder sie ein direkter Nachfahre parsischer Flüchtlinge aus dem persischen Hochland und zugleich ein offizieller Anhänger der Lehren Zarathustras ist und dementsprechend initiiert wurde. Dieser Umstand ähnelt dem Diskurs, wer als Jude gilt oder ob es sich bei der jüdischen Gemeinschaft um eine ethnische oder religiöse Gemeinschaft handelt (vgl. Lange 2013; vgl. Stausberg 2002-2004; 2011).

Ein anderer medienwirksamer Aspekt, der häufig in Film, Funk und Presse zum Tragen kommt, sind die einzigartigen zoroastrischen Beerdigungsstätten für Himmelsbestattungen. Bei Parsen und Zoroastriern ist es unter anderem heute noch üblich, Leichen in sogenannte Türme des Schweigens (*Dakhma*) zu legen, wo Fleisch und Weichteile von Vögeln, z. B. Geiern und Raben gefressen werden (Hinnells und Williams 2007).

Für den Kontext von Hongkong lässt sich die historische Ansiedlung der parsischen Gemeinschaft anhand der historischen Studie von Kanwal Vaid (1972) nachzeichnen. Sie ermöglicht einen guten Eindruck über die ersten Migrationsbewegungen indischer Parsen nach Hongkong. Heute leben 243 registrierte Mitglieder der Gemeinschaft in Hongkong, die sich gemeinsam im „Incorporated Trust of the Zoroastrian Charity Funds of Hong Kong, Canton and Macau“ organisieren.

Parsische Migranten sind in vielen Ländern, wie z.B. Indien, Großbritannien und Hongkong, bereits über mehrere Generationen ansässig. Sie haben sich in fast allen sozialen bzw. kulturellen Bereichen der jeweiligen Residenzgesellschaft und das jeweilige Umfeld aktiv eingebracht und ihre Lebensräume entscheidend mitgeprägt (Hinnells und Williams 2007). Das gilt insbesondere für die Situation in Hongkong, da sich Mitglieder der parsischen Gemeinschaft seit der britischen Okkupation der Insel entscheidend an der Ausgestaltung des urbanen Raums beteiligten (vgl. Hinnells 2005). Die meisten der betreffenden Personen verorten sich innerhalb einer urbanen (Wirtschafts-)Elite, die gleichzeitig eine ethnisch-religiöse Exklusivität kultiviert. Es sind überwiegend hoch geachtete Personen, die als prominente Unternehmer und Mäzene in Erscheinung treten.⁵

5 Der Zugang zu einzelnen Personen und Mitgliedern der Gemeinschaft erfolgt nur über die Einwilligung des *Anjuman*, als Repräsentationsorgan aller wahlberechtigten Mitglieder der parsischen Gemeinschaft. Diese Situation in Verbindung mit einer sich selbst institutionell regulierenden Gruppierung stellte und stellt eine besondere Herausforderung an die Forschung dar.

Das parsische Engagement bzw. das sogenannte „Goldene Zeitalter“ des parsischen Wohlstands (Boyce 1979: 216; Weaver 2012: 22) begann zwischen dem 18. und frühen 19. Jahrhundert, als erste parsische Zwischenhändler im chinesischen Meer und in Hongkong für die britische Kolonialmacht tätig wurden (Hinnells 2007: 159, 164). Das erste nachweisbare parsische Unternehmen entstand 1794 in Guangzhou und siedelte 1841 nach Hongkong über. Der erste regional übergreifende *Anjuman*⁶ (hier verstanden als parsischer Gemeinderat) gründete sich 1822 in Macau und besteht seit 1845 bis heute unter dem offiziellen Namen „Incorporated Trust of the Zoroastrian Charity Funds of Hong Kong, Canton and Macau“. Ab dieser Zeit begann eine zunehmende Konsolidierung der Parsen in der Region. Neben dem Erwerb mehrerer Ländereien für Friedhöfe und eigene Gebäude betätigte sich ein erster zoroastrischer Priester in Guangzhou. Bereits zu dieser Zeit offerierte der Trust einen ersten Hilfsfonds für mittellose blinde und geisteskranken Chinesen. Ein ausgeprägtes Wohlfahrtssystem und karitative Hilfe sind wichtige Handlungsfelder parsischer Institutionen (Kulke 1974: 69-77). Dass die Gemeinschaft über eigenen Landbesitz für einen Friedhof verfügt, hat auch Auswirkungen auf die politischen und rechtlichen Vorgaben des urbanen Kontextes, wie ich im folgenden Kapitel zu Bestattungsformen ausführe.

Im Laufe der Zeit wuchs der Einfluss parsischer Migranten in der südchinesischen Region. Neben dem Engagement im Hotelwesen und im öffentlichen Verkehr hatten parsische Migranten auch Einfluss auf die Ausgestaltung des Bankenwesens in der ehemaligen Kronkolonie (Hinnells 2005: 174). Ein Großteil des chinesischen Handels lief über Mumbai und über indische Häfen. Als 1864 die Hong Kong- und Shanghai-Bank gegründet wurden, saßen parsische Migranten im Planungskomitee und im ersten Verwaltungsrat. Einer der bedeutendsten parsischen Akteure jener Zeit war Sir Hormusjee Naorojee Mody (ebd.). Zum einen war er im Landhandel tätig und gründete die Hong Kong Land Company, die einen Großteil der Ländereien vor Ort besaß. Zum anderen baute Mody den Aktienmarkt (Hong Kong Share Market) und die Börse (Stock Exchange) in Hongkong mit auf (ebd.). An dieser Stelle wird die Bedeutung einzelner parsischer Migranten für die Stadtentwicklung und Transformation Hongkongs deutlich. Heute sind neben dem Engagement des parsischen Trusts vor allem die einzelnen Firmen unterschiedlicher parsischer Akteure relevant sowie das Engagement einzelner Mitglieder in der Indian Chamber of Commerce Hong Kong. Parsische Migranten haben sich aber nicht nur erfolgreich in den Finanzbereich der Kronkolonie eingebracht. Sie haben auch beträchtlichen Einfluss auf den sozialen und karitativen Bereich ausgeübt. Parsische Akteure haben sich sowohl im Sportsektor als auch im Brauerei- und Gesundheitswesen engagiert (vgl. Hinnells 2005).

6 Im Allgemeinen ist der Begriff *Anjuman* eine Bezeichnung für private und öffentliche Vereinigungen im zentral-asiatischen Raum. Diese können politische, religiöse oder kulturelle Funktionen besitzen (vgl. Yarshater 1982).

Sie gründeten die Hong Kong Brewery, die Hong Kong Anti-Tuberculosis Association und unterstützten finanziell den Bau des heute noch bestehenden Ruttonjee Hospital (ebd.). Der bereits erwähnte Mody ist vor allem für seine Initiative als Mitbegründer der University of Hong Kong bekannt, wofür ihm 1910 die britische Ritterwürde verliehen wurde (Parekh 2015). Auf globaler Ebene sind parsische Migranten durch ihre einzelnen Institutionen in unterschiedliche ethnische und nicht-ethnische Bereiche eingebunden. Während die einzelnen Firmen international im World Zarathushti Chamber of Commerce vernetzt sind, ist der Trust in Hongkong Mitglied der World Zoroastrian Organization (WZO).

Historische und rezente Bestattungsformen

Tatsächlich etablierte sich unter Zoroastriern das Aussetzen der Toten unter freiem Himmel erst sehr spät, vermutlich zwischen dem 15. und 16. Jh. (Stausberg 2002-2004). Neben der Himmelsbestattung bestanden und bestehen sehr unterschiedliche Arten der Bestattung innerhalb der weltweit zerstreuten parsischen Gemeinschaft, mit Ausnahme der Leichenverbrennung durch Feuer. Obwohl auch Letzteres bei recht undogmatischen Mitgliedern der Gemeinschaft vorkommt (ebd.). Im Laufe der Zeit beerdigten Parsen ihre Toten in erhöhten Felsengräbern, abgeschlossenen „Beinhäusern“ (Ossuarien), *Dakhme* und auch auf Friedhöfen (ebd.).

Eines der wichtigsten Grundmuster ist bei jeder Bestattungsform, eine Verunreinigung der Elemente⁷ durch den Leichnam zu verhindern. Für den Bau von Bestattungsanlagen werden daher feste und schwer zu verunreinigende Materialien bevorzugt. Außerdem sollten die Leichen und deren Überreste weit oberhalb der Erde sein oder von dieser durch entsprechende Materialien abgeschirmt. *Dakhme*, bzw. sogenannte Türme des Schweigens, galten iranischen Oberpriestern daher als ideale Form der Beerdigung (ebd.).

Weitere Vorteile sah die Priesterschaft im egalitären Charakter der Leichenbeseitigung und in der Schnelligkeit der Leichenvernichtung. Im Normalfall benötigen drei bis vier Geier nur vier bis fünf Stunden, um eine Leiche vollständig zu entfleischen, wie mir der leitende *Mobed*⁸ Homjar Nasirabadwala in Hongkong erzählte. Die verbleibenden Knochen werden dann in die Mitte der Anlage, ins Ossuarium, gekehrt. In Gebrauch sind *Dakhme* nur noch in Indien und Pakistan.

7 Die Elemente Luft, Erde, Wasser und Feuer gelten im zoroastrischen Lehrgebäude als Emanationen der göttlichen Essenz. Sie sind Teil und Ausdruck des göttlichen Wirkens. Der Begriff der Emanation bezeichnet das „Hervorgehen“ von etwas aus seinem Ursprung, der es aus sich selbst hervorbringt (vgl. Stausberg 2002-2004).

8 Der Begriff des *Mobed* ist die Bezeichnung für einen zoroastrischen Priester (Stausberg 2002-2004).



Abb. 1: Mobed Homyar Nasirabadwala (Foto: Weigelt 2015)

Neben ihrer Funktion als Bestattungsorte wurden *Dakhme* zu touristischen Hauptattraktionen, sowohl in Indien als auch im Iran und in Pakistan. Eines der Hauptargumente gegen die Verwendung der *Dakhme* ist, dass die in den Türmen ausgesetzten Leichen in der Hitze Krankheitsherde bilden und die Geier Leichenstücke in die Vorgärten der Anwohner fallen lassen. Diese Umstände widersprechen zum einen dem Glaubensgebot der Reinhaltung der Elemente, das im Zoroastrismus von Bedeutung ist. Zum anderen hat sich aufgrund des Städtewachstums und der Urbanisierung der Standort vieler *Dakhme* vom einstigen Stadtrand ins Zentrum des urbanen Lebens verschoben. Ein Hauptgrund hierfür ist das anhaltende Wachstum von Städten durch Landflucht ärmerer Bevölkerungsschichten, wie es z.B. für Karachi in Pakistan und Mumbai in Indien der Fall ist. Des Weiteren ist es für kleinere Gruppen leichter, Erdbestattungen zu realisieren als aufwendige *Dakhme* zu erbauen und zu erhalten. Heute gelten Friedhöfe bei vielen Parsen als zeitgemäße Option (Stausberg 2002-2004).

Letzteres gilt vor allem für Parsen in Europa und in China. Mit Blick auf China entschied sich die Gemeinschaft ausschließlich für die Errichtung von Friedhöfen. Bereits im Jahre 1845 erwarb sie mehrerer Ländereien für Grabstätten und eigene Gebäude in Macau, China und Hongkong (Hinnells 2005). In Hongkong liegt der heutige und letzte parsische Privatfriedhof im Herzen des Happy Valley, dem zentralen Stadtteil direkt neben der beliebten Pferdesportrennbahn der Insel und dicht am Naherholungsgebiet der Stadt. Der Friedhof besitzt eine Fläche von ca. 7.000qm. Das ist etwas mehr als ein halber Fußballplatz. Er beherbergt zurzeit 194 Gräber und bietet, laut Aussage des Priesters, mehr Platz als die Gemeinschaft Mitglieder umfasst.



Abb. 2: Gruft von Sir Hormusjee Naorojee Mody auf dem parsischen Friedhof in Hongkong (Foto: Weigelt 2015)

Die meisten Grabmonumente sind für Individuen ausgelegt. Einen Ehrenplatz erhielt eines der für die Gemeinschaft bedeutenden Mitglieder, Sir Hormusjee Naorojee Mody, Mitbegründer der University of Hong Kong. Er wurde zentral in einer aufwendigen Gruft beerdigt.

Mit Blick auf die Grabanlagen insgesamt lässt sich festhalten, dass der Friedhof ein älteres und ein jüngeres Gräberfeld umschließt. Die älteren Gräber, deren Datierung Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, sind der Erde enthobene und in sich abgeschlossene Betongräber. Die jüngeren Grabanlagen hingegen sind einfache Erd- bzw. Flachgräber, ohne weitere Ausstattung zum Schutz der Elemente. Die Reinhaltung der Elemente hat im rituellen Handlungskomplex einen besonderen Stellenwert, da sie, wie bereits beschrieben, als Ausdruck und Teil des Göttlichen gelten und geschützt werden müssen.⁹

Verstorbene Parsen werden in einfachen Holzsärgen beigesetzt. Auf meine Frage, ob es irgendwelche Maßnahmen gibt, eine Verunreinigung der Erde oder des Wassers zu verhindern, antwortete der verantwortliche *Mobed* mit „Nein“:

„We are very pragmatic in these matters. You see, we even flush the toilet without to worry about. The prayers are the cleansing power. They are important.“ (Homyar Nasirabadwala, März 2015)

Anstelle einer realen Verunreinigung durch materielle Techniken zu begegnen, wird in diesem Kontext deutlich, dass sich in Hongkong die Reinhaltung der Elemente auf die geistige Ebene der Gebete verlagerte. Ab wann dieses Umdenken in der religiösen Praxis einsetzte und welche Hintergründe hierfür relevant sind, konnte ich aufgrund des nur kurzen Aufenthalts vor Ort nicht mehr erkunden.



Abb. 3: Älteres Gräberfeld auf dem parsischen Friedhof in Hongkong (Foto: Weigelt 2015)

⁹ Wann genau der oben bezeichnete Umbruch stattfand, war nicht feststellbar, da es mir an Zeit zum Studium der einzelnen Grabbeisetzungen auf dem Friedhof und an weiteren Daten fehlte.

Der Besitz eigener Ländereien für die Beerdigung von Gemeinschaftsmitgliedern hat sich im Verlauf der Geschichte als vorteilhaft für die Belange der Gemeinschaft in Hongkong herausgestellt. Das Gelände ist groß genug, um noch etliche Generationen an Verstorbenen einen letzten Ruheplatz zur Verfügung zu stellen, wie mir der *Mobed* versicherte. Die städtische Anordnung, die Toten innerhalb von 2-3 Tagen zu beerdigen, ist ohnehin nie ein Thema bei der Gemeinschaft gewesen, da es laut dem rituellen Handlungskontext bei Beerdigungspraktiken notwendig ist, den Leichnam innerhalb von 48 Stunden in die Erde zu bringen, da sich seiner ansonsten schadhafte Geistwesen bemächtigen (vgl. Stausberg 2002-2004). Für Bestattungen bei der chinesischen Gemeinschaft stellt der vorgegebene Zeitrahmen hingegen ein einschneidendes Novum dar (vgl. Chan 2000). Während die Bestattungszeremonien vormals bis zu sieben Tagen dauerten, müssen heute alle wichtigen Zeremonien innerhalb von zwei Tagen gehalten werden. Zur Kompensation der fehlenden Zeit wird der rituelle Aufwand verdichtet, um den gleichen Effekt zu erzielen (vgl. ebd.).



Abb. 4: Neuers Gräberfeld auf dem parsischen Friedhof in Hongkong (Foto: Weigelt 2015)

Ein weiterer Vorteil durch den eigenen Landbesitz ergibt sich auch in Hinblick auf den Trend der Einäscherung, der sich aus dem Platzmangel vor Ort bei einem Großteil der Mehrheitsbevölkerung ergibt. Zum einen gilt Parsen Feuer als Medium, um mit der höchsten Gottheit des zoroastrischen Lehrgebäudes Ahura Mazda in Kontakt zu treten und zum anderen würde das Element Feuer durch die Verbrennung einer Leiche verunreinigt werden (Stausberg 2002-2004). Würde derart gehandelt, käme es zu einem Verstoß gegen

die eigenen Regelvorgaben des rituellen Vollzugs, wie sie in den Schriften der *Gathas* festgehalten sind. Die regelkonforme Wiederholung eines Rituals muss weder in seinem Ablauf noch in der Wirkung passgenau mit dem vorangegangenen Vollzug übereinstimmen. Es sollte aber in der Einschätzung der vollziehenden Akteure als auch der das Geschehen interpretierenden Beobachter als „passgenau“ und „richtig“ Geltung erhalten (Humphrey und Laidlaw 1994: 103). Diese Bedeutungszuschreibung ist dynamisch und fall-spezifisch (Houseman und Severi 1994), orientiert sich aber am Lehrgebäude der eigenen religiösen Tradition.

Zur parsischen Bestattungszeremonie in Hongkong

Im Folgenden betrachte ich den Ritualkontext parsischer Bestattungspraktiken, wie ihn mir der vor Ort ansässige und zuständige *Mobed* in unseren gemeinsamen Gesprächen beschrieben hat. In diesem Teil verknüpfe ich wie bereits im Kapitel zuvor den entsprechenden Handlungskontext mit den urbanen Dimensionen politischer und rechtlicher Rahmenbedingungen, mit der Absicht mögliche Dynamiken aus diesem Zusammenspiel aufzuzeigen.

Während zoroastrische Familien zu den Initiations- und Hochzeitsfeierlichkeiten auch andersgläubige Freunde einladen, ist die Teilnahme von Andersgläubigen an den Bestattungsritualen nur bis zu einem bestimmten Punkt gestattet und führt gerade bei sogenannten Mischehen zu Problemen. Letzteres kommt insbesondere bei orthodoxen Anhängern der Lehre Zarathustras zum Tragen, wozu sich auch die Gemeinschaft in Hongkong zählt.¹⁰

Bei Eintritt des Todes

Wenn der Zeitpunkt des Todes absehbar ist, dann wird in Hongkong die entsprechende Person direkt ins Krankenhaus gebracht oder es wird ein Arzt gerufen, um den Eintritt des Todes offiziell festzuhalten, so wie es die rechtlichen Vorschriften des urbanen Settings vorsehen. In dieser Phase sollte die sterbende Person ein Sündenbekenntnis (*patet*) ablegen. Hat der Sterbende dazu keine Gelegenheit mehr, dann muss ein Priester die Rezitation des Sündenbekenntnisses spätestens während der ersten drei Nächte nach dem Todesfall nachholen.

Der Übergang vom Leben zum Tode wird durch das Anzünden eines Öllämpchens sichtbar. Der *Mobed* wird zur Leiche gerufen und rezitiert solange

10 Neben den orthodoxen Vertretern gibt es auch eher liberal eingestellte Mitglieder der Gemeinschaft. Einer der Hauptunterschiede zwischen beiden Strömungen innerhalb der Gemeinschaft ist die Diskussion darüber „wer zur Gemeinschaft gehört und wer nicht“; „wer Priester werden darf und wer nicht“, „ob es Konvertiten geben darf oder nicht“ und weitere konstitutive Merkmale der Gruppenmorphologie. Weiterführende Literatur hierzu siehe Stausberg 2002-2004; Weaver 2012.

wichtige Sakralformeln, bis die Leiche abtransportiert und von Bestattern oder einem Bestattungsunternehmen auf dem parsischen Friedhof abgelegt wird. Dort finden alle weiteren Rituale bis zur Grablegung statt.

Wichtig war und ist, neben der Einhaltung der restriktiven Vorgaben durch den Staat, dass die Leichen nur bei Tage beerdigt werden. Nachts, bei Regen oder Schnee müssen sie zwischengelagert werden. Dieser Handlungsrahmen entspringt der zoroastrischen Lehrmeinung. Die Gründe für diese Handlungsanweisung liegen in der herausragenden Betonung der Sonne wie auch des Feuers. Feuer repräsentiert Gott und gilt, laut Aussage des *Mobed* in Hongkong, als Medium, um mit Ahura Mazda, dem zoroastrischen Schöpfergott, in Verbindung zu treten. Parsen wie auch Zoroastrier werden daher fälschlicherweise gerne als Feueranbeter bezeichnet.

Zum anderen ist aus Glaubensgründen Eile bei der Bestattung geboten. Denn der tote Körper gilt in der auf den Tod folgenden rituellen Tageszeit als verunreinigt, da sich die Leichendämonin Nasu seiner bemächtigt (vgl. Stausberg 2002-2004). Sie wird nur durch die Anwesenheit und/oder das Bellen eines Hundes oder durch mächtige Gebete des Priesters vertrieben.

Wie bereits beschrieben, ist der zeitliche Rahmen des rituellen Handlungskontextes konform mit den Änderungen der Regierung in den 1970er Jahren. Auch der Umgang mit den Toten durch Ritualexperthen ist schon seit der Zeit Zarathustras ein gängiges Verfahren. Gemeint sind hierbei sogenannte *nusessalars*, zu Deutsch Leichenträger. Nur ihnen war es erlaubt, die Toten bis zum Verwesungsplatz in die Türme des Schweigens zu bringen. Und auch die Priesterschaft hatte und hat bis heute genau festgelegte Regeln, die es einzuhalten gilt. Die eigene Handlungsautonomie tritt vor dem Hintergrund der Regelkonformität zurück. Bereits die *Gathas* haben eine klar auf die Ritualpraxis ausgerichtete Zielsetzung, der sich sowohl die Priester als auch die Gläubigen unterwerfen.

Für die chinesische Mehrheitsgesellschaft war es vor den restriktiven Regelungen üblich, eine Beerdigung ausgiebig an mehreren Orten (zu Hause, in der Straße und an diversen Beerdigungsorten) zu begehen. Verantwortlich für den gesamten Ablauf der Bestattung waren die Familienangehörigen. Seit der Einführung der zeitlichen Beschränkung konzentriert sich die Situation auf die Bestattungsunternehmen (Watson und Watson 2004). Diese werden auch gerne als „Grand Hotel der Verstorbenen“ beschrieben. Wie auch bei Parsen muss die Beerdigung im urbanen Hongkong innerhalb der ersten 48 Stunden nach Eintritt des Todes erfolgen. In vormaliger Zeit, vor der Einführung der restriktiven Bestattungsvorgaben, konnte der Zeitpunkt, bis eine Beerdigung stattfand, bis zu sieben Wochen umfassen. Bei der chinesischen Mehrheitsbevölkerung im urbanen Hongkong ist gegenwärtig der erste Tag reserviert für die Beerdigungszeremonie und der zweite Tag für die Verbrennung, Grablegung sowie die letzte Ehrerbietung (Chan 2000).

Leichenwäsche und Leicheneinkleidung (sachkar)

Nachdem die Leiche im Hauptgebäude auf einer fest installierten Steinplatte abgelegt wurde, beginnen die Mitglieder der Gemeinschaft mit der Waschung der verstorbenen Person. Je nachdem welches Geschlecht die Person hatte, übernehmen weibliche oder männliche Mitglieder der Gemeinschaft die Waschung. An dieser Stelle zeigen sich bereits spezifische Dynamiken, die sich aus der diasporischen Situation und der Größe der Gemeinschaft heraus ergeben. Galt es vormals, dass männliche oder weibliche Familienangehörige die Waschung vornehmen (vgl. Stausberg 2002-2004), so sind es unter den spezifischen Bedingungen im urbanen Hongkong Mitglieder der gesamten Gemeinschaft, welche die vorgegebene Ritualhandlung vollziehen. Die Größe der einzelnen Familien ist im Resultat das Ergebnis der demographischen Veränderungen innerhalb moderner Industriestaaten (vgl. Hinnells 2005).



Abb. 5: Steinplatte im Hauptgebäude des parsischen Friedhofs in Hongkong
(Foto: Weigelt 2015)

Zunächst wird die Leiche mit Wasser und Seife gewaschen. In Indien wird dazu heute noch konzentrierter Rinderurin (*gomez*, *nirang*) genutzt. Das sogenannte *Nirang* wird aus dem gesammelten Urin von männlichen (weißen) Rindern hergestellt. Seine Herstellung ist sehr kompliziert und wird durch einen aufwendigen Ritualkomplex begleitet. Im Anschluss an die Waschung wird die Leiche getrocknet und in ihre Ritualgewänder gehüllt. Am Oberleib trägt sie das weiße Ritualhemd (*Sedre*) und um die Hüfte die Ritualschnur bzw. den Gürtel (*Kusti*). Beide Kleidungsstücke erhalten gläubige Parsen mit sieben Jahren zur Initiation in den zoroastrischen Glauben. Sie tragen sie

jeden Tag. Der Rest des Körpers wird mit einfachem weißem Baumwollstoff bekleidet. Bei der Einkleidung rezitieren die Gläubigen Gebete und wichtige Mantren gegen böse Dämonen.

Nach dem Einkleiden zieht der anwesende *Mobed* drei Kreise um die Leiche, als symbolische Abgrenzung zum Reich der Lebenden. Ab diesem Moment dürfen Andersgläubige keine Blicke mehr auf die Leiche werfen. Das Zimmer in dem die Leiche liegt, wird als „heiliger Raum“ angesehen. Dementsprechend wird vor Betreten und nach dem Verlassen des Zimmers ein Reinigungsritual (*padyab-kusti*-Reinigungsritual) absolviert und sich in Richtung der Seele der Leiche verneigt. Diese befindet sich zu diesem Zeitpunkt, gemäß des Glaubens, über dem Kopf des leblosen Körpers.

Hundebeschau (sagid)

Im Anschluss an die Waschung und das Einkleiden erfolgt einer der zentralsten Riten der Bestattungszeremonie, die Hundebeschauung. Hunde haben eine sehr zentrale Stellung bei Parsen, ähnlich wie Rinder im hinduistischen Kontext (vgl. Stausberg 2002-2004).

Der anwesende Hund prüft, ob die Person noch am Leben ist. Es wird angenommen, dass allein die Hundepfung einen Nachweis darüber garantiert, dass der Körper auch wirklich tot ist. Ansonsten würde der Hund bellen. In Hongkong hat die Hundebeschauung eher nostalgische Gründe, wie mir der *Mobed* versichert. In seiner Erzählung betonte er, dass eigentlich keiner in der Gemeinschaft an den Errungenschaften der westlichen Medizin zweifelt, wenn es um die Feststellung des Todes einer Person geht. Viele Mitglieder der jüngeren Generation sind studierte Ärzte, haben in London oder in anderen großen Universitätsstädten ihr an westlichen Werten orientiertes Medizinstudium absolviert.¹¹ Das Heranziehen des Hundes sei nur wichtig im Ablauf der „Ritualgrammatik“ und dem einmütige „Gefühl“ der Anwesenden, dass das Ritual nach allen Regeln der Kunst abläuft. Zudem soll die Anwesenheit des Hundes gemäß dem Glaubenskotext die Leichen-dämonin fernhalten.

11 Ähnliches gilt auch für viele der älteren Mitglieder, die aufgrund ihrer westlichen Orientierung, deren Ursprung bereits in der historischen Situation der Gemeinschaft während der Kolonialzeit gesehen werden kann, auch ein westliches Werte- und Normengerüst verinnerlicht haben. Dieser Umstand zeigt sich beispielsweise an der Tatsache, dass die Gemeinschaft in den 1980er Jahren als sich abzeichnete, dass Hongkong wieder an China zurückgegeben wird, darum bat, als britische Staatsbürger Anerkennung zu erhalten. Heute sind die meisten Mitglieder der Gemeinschaft britische Staatsbürger, allerdings mit der besonderen Einschränkung, sich keinen Wohnsitz in Großbritannien nehmen zu dürfen (Hinnells 2005: 179). Ein Großteil der betreffenden Personen genießt seit 1983 den Status als „British overseas citizen“ (<https://www.gov.uk/types-of-british-nationality/british-overseas-citizen>; 28.01.2016).

Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass die restriktiven Vorgaben der städtischen Regierung mit dem Werte- und Normengerüst der Gemeinschaft übereinstimmen.

Gatha-Rezitation (gesarna) und letzte Ehrung (sejdo)

Nach der Hundebeschaung wird der Leichnam von Freiwilligen der anwesenden Gemeinschaft in den Sarg gelegt. Vor und während dieser Umbettung rezitiert der *Mobed* Verse aus den *Gathas*. Die *Gathas* sind Teil der heiligen Schrift des Zoroastrismus, der *Avesta*. Sie werden in ihrer Entstehung direkt dem Wirken Zarathustras zugeordnet.

Während der Rezitation hält der *Mobed* die gesamte Zeit eine optische Verbindung mit dem Leichnam, um die rituelle Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. Der Grund für die Rezitation besteht im Glauben, dass zum einen das Böse ferngehalten wird, und zum anderen, dass durch die Schwingung der Rezitation die Anhänglichkeit der Seele an das Diesseits und den Körper zerbricht und sie für die Jenseitsreise vorbereitet wird. Gemäß dem zoroastrischen Glauben verbleibt die Seele nach der Loslösung für die nächsten drei Tage in der Nähe der Steinplattform.

Wurden die *Gathas* rezitiert, erfolgt die letzte Ehrerbietung. Alle Mitglieder der Gemeinschaft gehen an der Leiche vorbei, verbeugen sich und bringen ihre letzte Ehrerbietung, zumeist unter Rezitation wichtiger Mantrén. Im Anschluss wird die verstorbene Person in einer stillen Prozession (*paydast*) zum Grab überführt. Nach der Beisetzung gehen alle Anwesenden nach Hause, um sich zu waschen und neu einzukleiden, um mögliche spirituelle Verunreinigungen abzulegen und abzuwaschen.

Seelenzeremonie

Da angenommen wird, dass sich die Seele des Verstorbenen noch die ersten drei Tage nach dem Tod in der Welt der Lebenden befindet, müssen Gebete und Sündenbekenntnisse zu jeder rituellen Tageszeit rezitiert werden.¹² Der Grund liegt in der Annahme, dass die Seele im Diesseits auch noch die diesseitigen zeremoniellen Pflichten, z.B. Mantrén zur Reinigung des Körpers rezitieren, zu erfüllen hat. Da sie diese Pflicht aber nicht mehr erfüllen kann, müssen Angehörige oder ein Priester die Aufgabe übernehmen. Die Gebete sind in dieser Zeit vor allem dem Engel Sraosha gewidmet. Diesem wird die Fähigkeit zugesprochen, die Grenzen zwischen dem Dies- und Jenseits zu überschreiten.

¹² Im Zoroastrismus besteht die Pflicht für jeden Gläubigen fünf Mal am Tag kurze Mantrén oder Gebete zur Ehren des Göttlichen zu sprechen. Diese fünf rituellen Tageszeiten werden *Geh* genannt. Auch die fünf täglichen Gebete in den islamischen Traditionen haben ihren Ursprung im zoroastrischen Ritualkomplex (Stausberg 2002-2004) und nicht wie oft angenommen im Koran.

In Hongkong fällt diese Aufgabe dem *Mobed Ervad Homyar Nasirabadwala* zu. Der Priester übernimmt alle zeremoniellen Handlungen. Die Gründe dafür sind seiner Aussage nach die Einbindung der betreffenden Angehörigen in die alltägliche Arbeitswelt und der hohe Grad an anderweitigen Verpflichtungen. Zudem wurde er extra für diese Tätigkeit von der Gemeinschaft angestellt. Die einsetzenden Dynamiken in der vormaligen Ritualgrammatik, wie es die Religionswissenschaftler Axel Michaels und Thomas Meier beschreiben (2013: 144-150), resultieren in diesem Fall aus der kontextuellen Einbindung der Akteure in den urbanen Raum Hongkong. Die zunehmende Verdichtung von Raum und Zeit im städtischen Gefüge fördert die Herausbildung eines Expertentums, das sich ausschließlich auf die notwenigen Belange im Ritualkontext konzentriert (vgl. Chan 2000). Die Betonung des Ritualexperten steht aber im Falle der zoroastrischen Tradition nicht außerhalb des fallspezifischen historischen Gefüges. In diesem hatte die zoroastrische Priesterschaft immer schon eine Sonderstellung inne. Die Zugehörigkeit zur „Kaste“ der Priester wird vom Vater auf den Sohn vererbt. Die Ausführungen von rituellen Handlungen sind durch die Gläubigen zu entlohnen (vgl. Stausberg 2002-2004). Die Erweiterung des rituellen Handlungskontextes durch die zunehmende Einbindung der Gläubigen in alltagsweltliche und ökonomische Zwänge ist somit ganz im Sinne der zoroastrischen Priesterschaft und befördert die Option des finanziellen Erwerbs. Diese Situation zeigt sich in Hongkong am deutlichsten in der Anstellung des *Mobeds* als Arbeitnehmer des *Anjuman*. Der *Mobed* erhält einen festen Arbeitslohn, hat Urlaubsanspruch und dergleichen, auch wenn die Anstellungsbedingungen im Vergleich zu westlichen Standards eher ungewöhnlich erscheinen, z.B. ist der Urlaubsanspruch derart geregelt, dass Homayar alle zwei Jahre für mehrere Wochen nach Indien zu seiner Familie fliegen darf. In seiner Zeit der Abwesenheit vertritt ihn sein Vorgänger.

Dem rituellen Handlungskontext folgend verdichten sich die rituellen Aktivitäten erneut zwischen Abenddämmerung des dritten und der Morgendämmerung des vierten Tages. In dieser Zeit erfolgt, gemäß dem Glauben, der Übertritt der Seele ins Jenseits. Die Seele erreicht die Jenseitsbrücke (*Chinvat*), den Schwellenraum, der Diesseits und Jenseits miteinander verbindet (Stausberg 2002-2004).

Der *Mobed* vollzieht in dieser letzten rituellen Tageszeit das sogenannte *Uthamna*-Ritual. Er rezitiert liturgische Texte, kurze Mantren und rituelle Formeln, die verschiedenen Engeln und Wesenheiten zugeschrieben werden (z.B. Sraosha [Gehorsam], Mithra [Versprechen; Seelenrichter] und Rashnu [Gerechtigkeit]). Diese Wesenheiten stellen das Jenseitsgericht und entscheiden über den Verbleib der Seele (Mithra und Gehilfen Raschna, Ashtad sowie Way) (ebd.).

Kurz vor dem Übertritt der Seele über die Jenseitsbrücke (*Chinvat*) wird ein *Afrinagan*-Ritual zu Ehren der göttlichen Wesens Dahman begangen.

Gemäß der zoroastrischen Lehre empfängt Dahman die Seele aus den Händen Sraoshas und führt sie in den Himmel. Der Ritus indiziert den erfolgreichen Übergang der Seele ins Jenseits.

In den folgenden Tagen, Monaten und Jahren bestehen dann weitere Gebetsverpflichtungen für die Angehörigen, die im urbanen Raum zum großen Teil der Priester als Dienstleister übernimmt. Sowohl im historischen als auch im rezenten Kontext sowie in anderen Regionen, in denen die zoroastrische Tradition beheimatet ist, – meist in ländlichen Gebieten Indiens, Pakistans oder Irans – führen diese Handlungen noch Familienangehörige aus.

Fazit

In meinem Beitrag ging ich der Frage nach, wie sich sowohl die historischen als auch rezenten Rahmenbedingungen des urbanen Hongkongs auf die Bestattungsformen und -praktiken der parsischen Gemeinschaft vor Ort ausgewirkt haben. Ich habe die Frage vor dem Hintergrund des eigendynamischen Wandlungspotenzials von rituellen Handlungskomplexen analysiert. Deren Ausprägungen habe ich mit Rücksicht auf die jeweils geltenden historischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen der Gegenwart herausgearbeitet.

In Anbetracht der parsischen Bestattungsformen lässt sich sagen, dass Parsen durch den Besitz eines Privatfriedhofs durchaus einen Vorteil gegenüber der chinesischen Mehrheitsbevölkerung besitzen. Es gibt zum Beispiel keine Probleme, den ganzen Körper zu bestatten. Die Wahl einen Friedhof statt ein *Dakhma* zu errichten, ist deutlich einem pragmatischen und zeitgemäßen Umgang mit der Situation in Südchina zuzuordnen. Es war und ist schlicht unkomplizierter Bestattungen auf diese Weise durchzuführen. Zudem ist die Situation an die Lebensbedingungen vor Ort angepasst, da es an möglichem Raum fehlt, eine hohe Bevölkerungsdichte vorherrscht und die parsische Gemeinschaft an sich sehr überschaubar ist und nur wenige Mitglieder umfasst. Während Parsen ihre Verstorbenen in einfachen Erdgräbern beisetzen und sie die Reinhaltung der Elemente stärker im Wirken der Gebete und Mantren verorten, hat sich bei Chinesen der Trend zur Kremation durchgesetzt. Obwohl auch Letztere bisher großen Wert auf die Erhaltung des Körpers als Sitz der Geistfragmente (Seelen) legten.

Mit Blick auf die zeitliche Begrenzung bei Beerdigungen lässt sich festhalten, dass die restriktive Regelung von 48 Stunden bei den Parsen Hongkongs kaum Bedeutung hat. Eine parsische Bestattung verlief auch schon in vormaliger Zeit recht zügig und meistens in der auf den Zeitpunkt des Todes folgenden rituellen Tageszeit, da sich sonst „negative“ Kräfte des Leichnams bemächtigten. Dieser Umstand hebt sich deutlich von der Situation der chinesischen Mehrheitsbevölkerung ab. Diese hat durch die restriktiven Vorgaben der Regierung eine erhebliche zeitliche Einbuße im Umgang mit Tod und Trauer.

Ein anderer Punkt ist die Frage, wer die Zeremonien durchführt. Bei Parsen ist auffällig, dass der Großteil, wenn nicht alle zeremoniellen Abläufe in Hongkong, beim *Mobed* liegen. War es früher üblich, dass Familienangehörige stärker in die rituellen Handlungsabläufe eingebunden waren und zum Beispiel für den Verstorbenen beteten und den *Mobed* bei den anstehenden Zeremonien unterstützten, macht diese Arbeit heute der *Mobed* allein. Er ist offiziell ein Angestellter der parsischen Gemeinschaft, bezieht ein Gehalt und erhält Urlaub. Seine Hauptaufgabe ist es, sich um alle rituellen und geistigen Belange der Gemeinschaftsmitglieder zu kümmern. Diese haben aufgrund ihrer beruflichen und anderweitigen Verpflichtungen kaum bis keine Zeit mehr, sich den religiösen Aspekten ihres Lebens zu widmen. Eine ähnliche Tendenz besteht auch für die chinesische Bevölkerung. Durch die rechtlichen Vorgaben, dass Beerdigungen nur noch durch entsprechende Unternehmen und zertifizierte Bestatter vorzunehmen sind, werden spezifische Ritualexperthen und Berufsgruppen gestärkt. Es entsteht ein neuer Dienstleistungssektor im Bereich des Religiösen.

Die Ansprüche der säkularen Umwelt verändern demnach die religiöse Arbeitsteilung. Rituelle Verpflichtungen des Einzelnen werden an die Ritualexperthen ‚outsourct‘. Der religiöse Dienstleistungssektor wird dadurch gestärkt. Eine daraus resultierende Kommerzialisierung religiöser und ritueller Zusammenhänge kann als Folge urbaner Lebenszusammenhänge gesehen werden. Die Menschen im urbanen Raum haben oder nehmen sich kaum noch Zeit, sich neben ihrer Arbeit, ihrer Freizeit und ihrem Sozialleben auf religiöse Anforderungen einzulassen. Zudem forcieren die administrativen Rahmenbedingungen eine Professionalisierung im religiösen Sektor. Im Falle der parsischen Priesterschaft stellt das aber kein wirkliches Novum dar, sondern lediglich eine Stärkung der bisherigen Situation.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass das urbane Setting in Bezug auf Bestattungsformen und -zeremonien bei dem vorgestellten Fallbeispiel einen pragmatischen Umgang und eine säkulare Perspektive fördert. Zudem stärken die Ansprüche der urbanen Lebenszusammenhänge eine zunehmende Kommerzialisierung sowie Professionalisierung des religiösen Dienstleistungssektors, ganz im Sinne liberaler Wirtschaftspolitik.

Bibliographie

- Boyce, Mary (1979) *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.
- Brosius, Christiane und Ute Hüsken (2010) *Ritual Matters. Dynamics and Stability in Ritual Performances*. New Delhi: Routledge.
- Census and Statistic Department Hong Kong (CSD) (2016) *Hong Kong Statistics*. <http://www.censtatd.gov.hk/hkstat/sub/so20.jsp> [abgerufen am 12.10.2016].
- Chan, Yuk Wah (2016) *Where to Die? Death Management and the Politics of Death Space in Hong Kong*. In: Dickhardt, Michael und Andrea Lauser (Hg.) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia*. Leiden und Boston, Mass.: Brill: S. 312-342.
- Chan, Yuk Wah (2010) *Management of Death – the Transformation of Funerary Rituals in Hong Kong*. In: Ha, Louis Keloan (Hg.) *Graveyard Studies. Seminar Paper Series, Hong Kong*. Center of Catholic Studies: Chinese University of Hong Kong: S. 160-179.
- Chan, Yuk Wah (2003) *Packaging Tradition: Chinese Death Management in Urban Hong Kong*. *Asian Anthropology* 2: S. 139-159.
- Chan, Yuk Wah (2000) *Death Management: An Anthropological Study of Funerals in Hong Kong*. MPhil Theses. Department of Anthropology, The Chinese University of Hong Kong.
- CIA – The World Factbook (2016) *Hong Kong*. <http://www.censtatd.gov.hk/hkstat/sub/so20.jsp> [abgerufen am 12.10.2016].
- Glick-Schiller, Nina und Ayse Çağlar (2016) *Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers: Rethinking Urban Sociabilities within Multi-scalar Power*. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 23 (1): S. 17-32.
- Glick-Schiller, Nina und Ayse Çağlar (2013) *Locating Migrant Pathways of Economic Emplacement: Thinking beyond the Ethnic Lens*. *Ethnicities* 13 (4): S. 494-514.
- Harth, Dietrich (2004) *Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik*. In: Harth, Dietrich und Gerrit Schenk (Hg.) *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron: S. 95-113.
- Harth, Dietrich und Axel Michaels (2013) *Ritualdynamik*. In: Brosius, Christiane, Axel Michaels und Paula Schrode (Hg.) *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen et al.: Vandenhoeck & Ruprecht: S. 123-128.
- Hinnells, John (2007) *Parsis in India and the Diaspora in the Twentieth Century and Beyond*. In: Hinnells, John und Alan Williams (Hg.) *Parsis and the Diaspora*. London und New York: Routledge: S. 255-276.

- Hinnells, John (2005) *The Zoroastrian Diaspora. The Ratanbai Katrak Lectures*, the Oriental Faculty, Oxford 1985. Oxford: Oxford University Press.
- Hinnells, John (2000) *Zoroastrian and Parsi Studies. Selected Works of John R. Hinnells*. Aldershot: Ashgate.
- Hinnells, John und Alan Williams (Hg.) (2007) *Parsis and the Diaspora*. London und New York: Routledge.
- Houseman, Michael und Carlo Severi (1994) *Naven, ou, le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: CNRS.
- Humphrey, Caroline und James Laidlaw (2006) *Die rituelle Einstellung*. In: Belliger, Andréa und David J. Krieger (Hg.) *Ritualtheorien: ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: VS: S. 133-156.
- Humphrey, Caroline und James Laidlaw (1994) *The Archetypal Action of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford. Oxford University Press.
- Ihlau, Olaf (1987) *Auf die Arier Gottes warten die Geier*. *Der Spiegel* 7: S. 128-135. <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/13521604> [abgerufen am 08.02.2016].
- Kulke, Eckehardt (1974) *The Parsee in India. A Minority as Agent of Social Change*. München: Weltforum Verlag.
- Lange, Bernhard (2013) *Die soziale Wirksamkeit von Plot und Gegenplot. Wie ein säkulares Gericht eine jüdische Streitfrage entscheidet*. In: Brahier, Gabriela und Dirk Johannsen (Hg.) *Konstruktionsgeschichten: Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*. Würzburg: Ergon-Verlag: S. 265-280.
- Lems, Annika (2014) *Placing Displacement. Place-Making in a World of Movement*. *Ethnos*. DOI: 10.1080/00141844.2014.931328.
- Lüddeckens, Dorothea (2012) *Bruch und Kontinuität. Die Bedeutung der Todesrituale bei den Parsen in Bombay*. Zürich: Universität Zürich.
- Misereor (Hg.) (2010) *Daheim auf 2qm. Vom Leben im Käfig*. http://www.eo-bamberg.de/eob/dcms/sites/bistum/bildung/schulreferat_nuernberg/pdf/Daheimauf2QM.pdf [abgerufen am 12.10.2016].
- Parekh, Yazdi Viraf (2015) *The Life & Times of Sir Hormusjee Naorojee Mody*. In: *Vohuman: A Zoroastrian Educational Institute* (Hg.) <http://www.zoroastrian.org.uk/vohuman/Article/Hormusjee%20Naorojee%20Mody.htm>
- Quack, Johannes (2013) *Ritus und Ritual*. In: Brosius, Christiane, Axel Michaels und Paula Schrode (Hg.) *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen et al.: Vandenhoeck & Ruprecht: S. 197-204.
- Stausberg, Michael (2011) *Zarathustra und seine Religion*. 2. Aufl. München: Beck.
- Stausberg, Michael (2002-2004) *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Bd. 1-3. Stuttgart: Kohlhammer.

- Vaid, Kanwal Narain (1972) *The Overseas Indian Community in Hong Kong*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong.
- Watson, James und Rubie S. Watson (2004) *Village Life in Hong Kong: Politics, Gender, and Ritual in the New Territories*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Weaver, David John (2012) *The Parsi Dilemma: a New Zealand Perspective*. Victoria University of Wellington. <http://researcharchive.vuw.ac.nz/handle/10063/2076> [abgerufen am 08.02.2016].
- Yarshater, Ehsan (Hg.) (1982) *Encyclopaedia Iranica*. London et al.: Routledge & Paul. <http://www.iranicaonline.org/> [abgerufen am 08.02.2016].

Dr. Frank André Weigelt ist zurzeit als Hauptstellen- und Fachbereichsleiter an der Volkshochschule Landkreis Konstanz tätig. Er promovierte an der Universität Luzern/Schweiz zur Diaspora vietnamesischer Immigranten buddhistischen Glaubens in der Schweiz. Seine Forschungsinteressen umfassen u.a. Religionsforschung, Diaspora und Transnationalismus, Identitätsforschung und Organisationsethnologie, seine regionalen Schwerpunkte sind Südostasien und die Schweiz. Zwischen 2012-2017 arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg.

Körper – Asche – Natur: Über Transformationen des Leichnams durch Krematoriumsbau und Feuerbestattung vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Norbert Fischer

Einführung

Die im späten 19. Jahrhundert in Deutschland und anderen Industrieländern eingeführte moderne Feuerbestattung und der Bau von Krematorien bilden in der westlichen Welt eine der wichtigsten Reformen und Zäsuren in der Bestattungskultur der letzten Jahrhunderte. Sie sind Ausdruck des technisierten Umgangs mit den Toten und haben die Bestattung beschleunigt und effizienter gestaltet – mit einem Wort: „modernisiert“. Im Hintergrund standen Kritik an (tatsächlichen oder vermeintlichen) hygienischen Mängeln auf Friedhöfen sowie die Forderung nach einer platzsparenden Bestattungsart. Vorab zusammengefasst, hat die Feuerbestattung sowohl den Ablauf von Bestattungen als auch die Form der Beisetzung grundlegend verändert.

Die Folgewirkungen von Krematoriumsbau und Feuerbestattung haben bis heute stetig an Dynamik gewonnen. Die Transformation des menschlichen Körpers in Asche – statt der allmählichen Verwesung im Erdgrab – war für die damalige Zeit ein Tabubruch, stand doch der tote Körper in einer in christlicher Tradition stehenden Gesellschaft im Mittelpunkt von Ritualen und Liturgien. Für viele Zeitgenossen bedeuteten Krematoriumsbau und Feuerbestattung einen Affront gegen die bislang herrschende, am toten Körper orientierte Pietät und einen Sieg materialistischer Gesinnung über christlich-bürgerliche Bestattungskultur (Treichel 1996). Auch wurden sie als Widerspruch zur Lehre von der körperlichen Wiederauferstehung betrachtet. Wie noch zu zeigen sein wird, kam daher von Seiten des konservativen Bürgertums und der Kirchen – vor allem der katholischen – anhaltender Widerstand gegen die Einäscherung.¹

Die Feuerbestattung führte mit der Transformation des menschlichen Körpers und dessen Miniaturisierung zu neuen Formen der Beisetzungskultur: der Aschen- bzw. Urnenbeisetzung (Abb. 1). Die Aschenreste, die nach dem technischen Verbrennungsvorgang im Krematorium übrig bleiben, wer-

1 Der vorliegende Text beruht teilweise auf Fischer 2002, 2014a und 2014b. Siehe allgemein zu Feuerbestattung und Krematoriumsbau auch Spranger et al. (Hg.) 2014; Davies und Mates (Hg.) 2005; Pfeiffer 2015; Winter 2001.

den in der Regel in Urnen gefüllt. Aus dem Lateinischen kommend („urna“), bedeutet der Begriff zunächst ein bauchiges Gefäß (Topf beziehungsweise Krug) (Großes Lexikon 2002, 1: 366, 2: 392). Als sepulkrales Symbol ist die durch den Klassizismus aufgewertete Urne seit dem späten 18. Jahrhundert verbreitet. Zunächst diente sie – zumeist aufgesockelt – dem Schmuck von Grabstätten. Daher konnte die Urne mit Einführung der modernen Feuerbestattung eine doppelte Funktion haben: sowohl Verwahrgefäß als auch – jedenfalls bei oberirdischer Beisetzung – Grabmal. In der Frühzeit der Feuerbestattung, als die oberirdische Beisetzung bevorzugt wurde, waren Stein, Keramik oder Metall beliebte Materialien für diese Schmuckurnen. Hingegen wurde bei der später vorherrschenden unterirdischen Aschenbeisetzung die Urne meist als reines, seriell gefertigtes Zweckbehältnis ohne repräsentativen Schmuck verwendet (Leisner 2003: 25).



Abb. 1: Nach dem Einäscherungsvorgang: Knochenreste. Foto: Norbert Fischer

Im Unterschied zur Körperbestattung gibt es bei Einäscherungen die hygienisch motivierte Bindung an ausgewiesene Bestattungsflächen, in der Regel kommunal oder kirchlich verwaltete Friedhöfe, theoretisch nicht. Allerdings kennt der Gesetzgeber in Deutschland durch die hier zuständigen Bundesländer bisher in der Regel noch die so genannte Friedhofspflicht auch für Aschenbeisetzungen. Gleichwohl wird diese Friedhofspflicht zunehmend unterhöhlt: durch später noch näher zu erläuternde Formen der Naturbestattungen wie die in Deutschland seit den 1970er Jahren bekannten Seebestattungen und die seit 2001 praktizierten Baumbestattungen in freien Waldgebieten und zuletzt durch die seit dem 1. Januar 2015 für das Bundesland Bremen aufgehobene Friedhofspflicht für Aschenbeisetzungen.

Entscheidend für die stetig zunehmende Popularität der Einäscherung ist die – im Vergleich zur Körperbestattung – hohe Mobilität der Asche. Sie erlaubt prinzipiell flexible Beisetzungsmöglichkeiten: Man kann die Asche teilen und verschiedene Bestattungs- und Erinnerungsorte hervorbringen. Die Aschenbeisetzung ermöglicht eine radikale Ausweitung der Beisetzungsmöglichkeiten im öffentlichen und privaten Raum. Kurzum: Die Asche ist zum sepulkralen Signet der mobilen Gesellschaft im frühen 21. Jahrhundert geworden.

„ ... faszt den Körper als eine leibliche Hülle“: Zur Geschichte der Einäscherung in der Neuzeit

Feuerbestattung, Krematorien und die mit ihnen verbundene Transformation des menschlichen Körpers in Asche sind die Ausdrucksformen des industriell-technisierten Umgangs mit dem Tod. Sie haben die Bestattung beschleunigt und damit effizienter gestaltet. Damit sind sie Ausdruck eines zunehmend materialistischen Denkens im Umgang mit dem toten Körper, den das Grimmsche „Deutsche Wörterbuch“ bereits Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Stichwort „Leichnam“ wie folgt verzeichnete: „ ... faszt den Körper als eine leibliche Hülle im Gegensatz zu der darin weilenden Seele“ (Deutsches Wörterbuch 1984: 625).

Allerdings ist die Feuerbestattung an sich keine Erfindung der Moderne. Historisch gilt sie zusammen mit der Erdbestattung als wichtigste Bestattungsart und war in vorchristlicher Zeit in Europa ebenso üblich wie sie zur Tradition verschiedener außereuropäischer Kulturen gehört. Mit Ausbreitung des Christentums wurde die Leichenverbrennung verdrängt und nur das Begraben des Leichnams anerkannt. Einäscherungen wurden als „heidnisch“ betrachtet und entsprechend verfolgt und bestraft. Im späten 18. Jahrhundert gab es im Kontext von Aufklärung, Reform und Revolution in Frankreich und Deutschland sowohl utopische, nie realisierte Ideen zur Wiedereinführung der Leichenverbrennung als auch Einzelverbrennungen mit teils demonstrativem Charakter. Im Jahr 1778 schlug der Jenaer Philosophieprofessor Justus Christian Hennings im Kontext zunehmender hygienischer Probleme auf städtischen Friedhöfen die Einäscherung als rationale Lösung vor. Für die Wiedereinführung der Feuerbestattung plädierte 1792 auch der in Hamburg wirkende Kaufmann, Pädagoge und Sozialutopist Franz Heinrich Ziegenhagen (Messerer 1963: 173; Kopitzsch 1990: 702). Einige Jahrzehnte später, im Jahr 1849, hielt der Sprach- und Altertumsforscher Jacob Grimm einen Vortrag vor der Berliner Akademie der Wissenschaften, in dem er die ästhetischen Vorzüge der Feuerbestattung unterstrich (Grimm 1865). Mitte der 1850er Jahre entwarf der Botaniker, Arzt und Medizinschriftsteller Hermann Richter, Vorkämpfer für eine Medizinalreform, einen der ersten, allerdings noch nicht praxistauglichen Verbrennungsapparate (Brockhaus 1898: 853).

Aber erst jene in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auftretenden infrastrukturellen und hygienischen Probleme in den wachsenden Städten, die mit Bevölkerungswachstum und Industrialisierung zusammenhingen, verhalfen der modernen Feuerbestattung zum Durchbruch. Die Einäscherung wurde nun als hygienische und kostengünstige Lösung der Raumprobleme auf städtischen Friedhöfen propagiert. Letztlich war es ein in sich verwobenes Faktorenbündel aus städtischem Bevölkerungswachstum, Raumnot auf den Friedhöfen und wachsender Sensibilität für hygienische Probleme, das im späten 19. Jahrhundert den Bau der ersten Krematorien ermöglichte (denn eine Einäscherung in offenem Feuer kam nicht in Frage). Auf allgemeine Weise begünstigend wirkten technischer Fortschritt und gesellschaftliche Säkularisierung², also der wachsende Bedeutungsverlust der Kirchen. Hinzu kamen nicht zuletzt eine berufsspezifische Interessenpolitik, etwa von Hygienikern, Medizinerinnen und Ingenieuren, die die Feuerbestattung unterstützte. Vor diesem Hintergrund entfaltete sich in Deutschland seit den 1870er Jahren eine in Vereinen organisierte Feuerbestattungsbewegung, die sich für den Bau von Krematorien engagierte.

Auch international breitete sich die Idee der modernen Feuerbestattung rasch aus. Sie wurde zu einem Reformprojekt sich als fortschrittlich verstehender Industriegesellschaften. Im Jahr 1874 publizierte der britische Mediziner Henry Thompson unter dem Titel „Cremation: The treatment of the body after Death“ eine aufsehenerregende Schrift, die die hygienischen Vorzüge der Feuerbestattung akzentuierte und auch in den USA rezipiert wurde (Prothero 2001: 15 ff.). Im gleichen Jahr gründete Thompson auch die „Cremation Society of England“. Der Beginn der US-Feuerbestattungsbewegung lässt sich mit der Gründung der „New York Cremation Society“ im Jahr 1874 datieren (Prothero 2001: 11-12).

Zum Hauptgegner der „Krematisten“ wurden die christlichen Kirchen, vor allem die katholische. Die Konfrontation zwischen Kirchen und Feuerbestattungsanhängern wurde zum gesellschaftlichen Machtkampf. Nicht zu Unrecht gingen die Kirchen davon aus, dass mit der Feuerbestattung eine mechanistisch-materialistische Vorstellung vom Körper verbunden war, der zufolge er als bloße Zusammensetzung einzelner Teile galt. Darüber hinaus brach, unabhängig von allen Dogmenfragen, die Feuerbestattung aus kirchlicher Sicht schon deswegen mit der christlichen Tradition, weil diese nur das Erdgrab kannte und liturgisch auch voraussetzte (Sartorius 1886).

Während einzelne protestantische Landeskirchen ihre Haltung allmählich liberalisierten (Heike-Gmelin 2013), erließ die katholische Kirche 1886 ein Verbot der Feuerbestattung, das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

2 Hier wird spezifisch von „gesellschaftlicher Säkularisierung“ gesprochen, da der Begriff „Säkularisierung“ allein aus geschichtswissenschaftlichem und religionshistorischem Blickwinkel mehrere Bedeutungen hat, etwa die Auflösung und Verstaatlichung der Klöster, die hier nicht Teil der Diskussion sind (siehe auch Schrey 1981).

bestehen blieb und erst 1963 aufgehoben wurde. Das Heilige Offizium untersagte die Teilnahme von Kirchendienern an einer Feuerbestattung ebenso wie das Spenden von Sterbesakramenten für eine Person, die eine Feuerbestattung wünschte oder auch nur Mitglied in einem Feuerbestattungsverein war (Demmel 1928: 8-9). Die Verbindung von Totenbestattung und Technik galt vielen als pietätlos und auch unästhetisch: „so ist von Poesie doch absolut kein Stäubchen zu finden in der Verbrennungsprocedur, welcher die Leichen in den modernen Oefen unterworfen werden“ hieß es polemisch (Sartorius 1886: 32).

Voraussetzung der Einäscherung war der Bau von Krematorien mit geeigneten Verbrennungsapparaten. Bei dem zunächst in Italien realisierten Prinzip des Flammofens verbrannte der Leichnam in der Flamme eines entzündeten Gasmisches, was von vielen als pietätlos empfunden wurde. In Deutschland wurde in Friedrich Siemens' Dresdner Glashütte ein Heißluftofen auf Basis des so genannten Regenerativ-Verfahrens entwickelt. Dabei fand die Einäscherung in hochoberer Luft statt, Flammen gelangten nicht in den Verbrennungsraum. Dieses Verfahren errang langfristig große Bedeutung für die Entwicklung der Verbrennungstechnologie im Deutschen Reich (Winter 2001; Schumacher 1939: 19-21; für die Schweiz: Zemp 2012).



Abb. 2: Das vom Reformarchitekten Peter Behrens entworfene Krematorium in Hagen/Westfalen zählt zu den ersten modernen Bauten. Foto: Norbert Fischer

Gleichwohl setzten sich angesichts der erwähnten Widerstände der – zunächst von den Feuerbestattungsvereinen und ihren Mitgliedern (Krematisten) betriebene – Krematoriumsbau und die Feuerbestattung nur langsam durch. Die ersten deutschen Krematorien entstanden in Gotha (1878), Heidelberg

(1891) und Hamburg (1882). Bis zum Jahr 1910 stieg die Zahl der Krematorien in Deutschland auf über 20 Bauten (Winter 2001: 39-45; Heldwein 1931: 47-48). Sie bildeten im Übrigen eine völlig neue Bauaufgabe. Grundsätzlich standen die Architekten vor der Aufgabe, eine neue Technik, nämlich den Einäscherungsapparat, mit den herrschenden Formen bürgerlicher Pietät in Einklang zu bringen. Der Raum für die Trauerfeiern sollte dabei von der Technik möglichst wenig zeigen – die Feuerbestattungsbewegung befürchtete sicher nicht zu Unrecht den Vorwurf, Tod und Trauer mit einer weithin als „seelenlos“ betrachteten industriellen Technik in Verbindung zu bringen. Die meisten frühen Krematorien waren architektonisch vom Stilpluralismus des Historismus geprägt, erst im frühen 20. Jahrhundert entstanden moderne Bauwerke, etwa das von Peter Behrens entworfene Krematorium auf dem Remberti-Friedhof in Hagen/Westfalen (1909) und Fritz Schumachers 1911 fertiggestellte Krematorium mit angeschlossener Aschenbeisetzungsanlage in Dresden-Tolkewitz (Winter 2001: 87 ff.) (Abb. 2 und 3).



Abb. 3: Der Sarg vor dem Einfahren in den Verbrennungsraum (Dresden-Tolkewitz). Foto: Norbert Fischer

In ihrer Frühzeit blieb die Feuerbestattung Angelegenheit einer extrem schmalen Minderheit: Zwischen 1878 und 1898 ließen sich im Deutschen Reich nur 3 110 Personen einäschern, der Anteil an den Gesamtbestattungen betrug nur etwa 0,02% (Kaiser 1981: 62). Für die weitere Geschichte der Feuerbestattung sollte es von großer Bedeutung sein, dass sie als preiswerte und „egalitäre“ Bestattungsart von den immer mächtiger werdenden Arbeiterorganisationen unterstützt wurde – auch durch eigene Feuerbestattungskassen – und somit in breiten Arbeiterkreisen Fuß fassen konnte. Dies geschah im Wesentlichen nach dem Ersten Weltkrieg. Nun erwies sich die Feuerbestattung als ein entscheidender Baustein der Rationalisierung im kommunalen Bestattungswesen. Immer mehr Krematorien waren inzwischen in kommunale Hände übergegangen bzw. von den Städten neu errichtet worden. Durch gezielte Gebührensenkungen gelang es den Kommunen, die Einäscherungszahlen deutlich zu steigern und die Krematorien besser auszulasten. Anfang der 1930er Jahre gab es in Deutschland bereits über 100 Krematorien.

Das Krematorium vereint erstmals wichtige Etappen der Bestattung funktional in einem einzigen Gebäude: Es ist Verwahrort für Leichen, Ort der Trauerfeier und Ort der Einäscherung – einige Krematorien sind mit ihren Kolumbarien (Urnennischen) auch Beisetzungsort. Das Krematorium ist zum architektonischen Zeugnis eines pragmatischen Umgangs mit dem Tod geworden, weil es die Bestattung durch einen möglichst reibungslosen, ineinandergreifenden Ablauf funktionalisierte und effizient gestaltete.

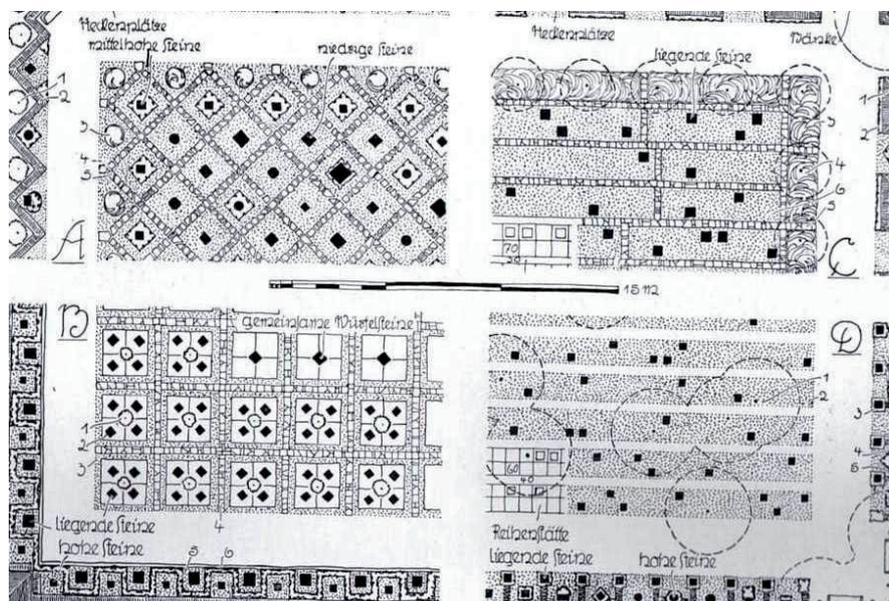


Abb. 4: Reformgrabstätten mit miniaturisierten Aschenbeisetzungen.
Foto: © Hempelmann: Handbuch der Friedhofgärtnerei, 1927

Darüber hinaus veränderte die Feuerbestattung das Erscheinungsbild der Friedhöfe im Allgemeinen und die Grabgestaltung im Besonderen. Da

Aschengräber erheblich weniger Raum als Erdgräber benötigen, wurden sie bereits im Zuge der im frühen 20. Jahrhundert einsetzenden so genannten Friedhofs- und Grabmalreform bevorzugt. Sie leisteten dem Trend zur Miniaturisierung der Grabstätten Vorschub. Die Aschengräber ermöglichten jene strenge Homogenität, die hin zur Standardisierung und Serialisierung der Grabstätten führte. Vorläufig resümierend, hatte die Einführung der modernen Feuerbestattung bereits bis zum frühen 20. Jahrhundert eine grundlegende Reform der Beisetzungskultur nach sich gezogen. Die der Feuerbestattung eigene Funktionalität ließ sich perfekt in die reißbrettartige, standardisierte Ästhetik des „neuen Friedhofs“ des frühen 20. Jahrhunderts einpassen (Abb. 4).

Nur wenige Jahre nach ihrer Blütezeit als gesellschaftspolitisches Fortschritts- und Reformprojekt wurden die Krematorien und Einäscherungsöfen zum Ort des Massenmordes und der Massenvernichtung – und der Auslöschung jedweder individueller Erinnerungskultur. Unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur offenbarte sich auf geradezu zynische Weise die Ambivalenz industrieller, sich als „fortschrittlich“ verstehender Technik. Auch dies gehört zur Geschichte der Feuerbestattung und ist an anderer Stelle ausführlich analysiert worden (Schüle 2011).

Auf dem Weg zum anonymen Rasengrab

Die Miniaturisierung der Grabstätten durch die Aschenbeisetzung erfuhr nach dem Zweiten Weltkrieg in der zunehmenden Rasenbeisetzung („anonymen“ Beisetzung) eine weitere Steigerung. Darunter versteht man die Beisetzung in einer gemeinschaftlichen Anlage ohne individuelles Grabzeichen und ohne Möglichkeit zur individuellen Grabpflege. Die anonyme Beisetzung ist, von Ausnahmen abgesehen, gleichzusetzen mit Aschenbeisetzung. Dabei wird die Asche in einer zweckentsprechenden Urne unter zunächst ausgestochenen und dann wieder eingesetzten quadratischen Rasensoden beigesetzt. Der exakte Beisetzungsort der einzelnen Urne innerhalb dieser Anlage ist nur der Friedhofsverwaltung bekannt (Sachmerda-Schulz 2016) (Abb. 5).

Die Gesamtanlage ist gartenästhetisch meist ansprechend gestaltet und wird häufig von einem Gemeinschaftsdenkmal geschmückt. Die Bezeichnungen für diese Anlagen variieren in den einzelnen Städten – geläufig sind u.a. „Urnengemeinschaftsanlage“, „Urnenhain“, „anonymer Urnenhain“, „Urnengemeinschaftshain“ oder auch schlicht „Rasenfriedhof“. Am zentralen Denkmal oder in den Randbereichen besteht in der Regel die Möglichkeit, Blumenschmuck zu hinterlegen. Bekannt als so genannte Urnengemeinschaftsanlagen prägten sie innerhalb Deutschlands zunächst Friedhöfe auf dem Gebiet der ehemaligen DDR. Diese entsprachen den staatssozialistischen Vorstellungen von kollektiver Bestattung, die gesellschaftliche Unterschiede im Tod verschwinden lassen sollte (Happe 2009: 189-191; allgemein Schulz

2013). Gelegentlich sind auf einem Gemeinschaftsdenkmal die Namen aller Bestatteten verzeichnet, in anderen Fällen auf so genannten Jahresfeldern mit einem Gedenkstein die Bestattungen eines jeden Jahres markiert. Auf dem Leipziger Südfriedhof haben sich aus einem bereits früher für Sozial- und Anatomieleichen angelegten Urnengarten seit 1960 mehrere Urnengemeinschaftsanlagen entwickelt. In den alten Bundesländern ist ab 1970 eine signifikante Entwicklung der anonymen Bestattung als reguläre Bestattung zu beobachten: Frühe anonyme Urnenhaine in den westlichen Bundesländern entstanden beispielsweise 1970 auf dem Friedhof Hamburg-Öjendorf, 1974 in Bremen-Riensberg und 1975 auf dem Friedhof Hamburg-Ohlsdorf.



Abb. 5: Anonyme Rasenbeisetzungen auf dem Südfriedhof Leipzig. Foto: Norbert Fischer

Aus den namenlosen Rasenbestattungen haben sich inzwischen zahlreiche Zwischenformen mit unterschiedlichen Bezeichnungen entwickelt. Die bekanntesten Formen sind die Aufstellung von Gemeinschaftsdenkmälern, auf denen Namen und gegebenenfalls Lebensdaten der Verstorbenen verzeichnet sind. Bekannt sind auch Anlagen, auf denen in den Boden (Rasen) eingelassene Platten Namen und Lebensdaten aufnehmen. Ebenso wie die Einäschung im Allgemeinen ist auch das Rasengrab im Besonderen in protestantischen Regionen deutlich verbreiteter als in katholischen. Im Übrigen gibt es das ebenfalls von der Feuerbestattung her bekannte Stadt-Land-Gefälle.

Gänzlich neu ist die „anonyme“ oder Rasenbeisetzung allerdings nicht, wie ein Blick in die Geschichte zeigt. Abgesehen davon, dass weite Teile der ärmeren Bevölkerung auf den Kirch- und Friedhöfen nicht selten bis ins 19. Jahrhundert hinein namen- und zeichenlos in Gemeinschaftsgruben bestat-

tet wurden, gab es auch gesellschaftspolitisch motivierte Projekte einer für alle gleichen Bestattung. Im späten 18. Jahrhundert verfügte der Neue Begräbnisplatz (1787) in Dessau über eine namen- und zeichenlose Rasenfläche. Er galt damals als Modellfall eines aufgeklärt-modernen Friedhofes, der den zeitgenössischen Idealen von sozialer Gleichheit und Naturästhetik entsprach (Rode 1795: 143-145; Happe 2005: 37-45). Noch radikaler waren utopische, nie realisierte Entwürfe aus dem Umfeld der Französischen Revolution, wie Pierre Girauds Pariser Bestattungspyramide, bei der ebenfalls individuelle Grabmäler entfielen, weil im Tod alle gleich sein sollten. In der Zeit der Weimarer Republik schlug der Friedhofsreformer und Dresdner Stadtbaurat Paul Wolf kollektive Beisetzungen in einem monumentalen Aschengrab vor (Wolf 1927). Im Übrigen wurden bereits im frühen 20. Jahrhundert Armen- oder Sozialbestattungen an einigen Orten in Deutschland als „anonyme“ Beisetzungen vorgenommen.

In den 1990er Jahren mussten viele ältere Krematorien aufgrund verschärfter gesetzlicher Emissionsschutzbestimmungen schließen. Die notwendige Umrüstung wäre zu kostspielig gewesen. So kam es zu etlichen Krematoriumsneubauten – darunter auch privatwirtschaftlich betriebene Anlagen. Das erste rein private Krematorium in Deutschland wurde im September 1997 im rheinland-pfälzischen Landau in Betrieb genommen, weitere folgten. Häufig traten bei solchen privatwirtschaftlich organisierten Krematorien jedoch Kommunen als Anteilseigner auf, auch Bestattungsunternehmen engagierten sich.

Der spektakulärste Neubau eines Krematoriums in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg ist das Krematorium Berlin-Baumschulenweg von Axel Schultes. Bei seiner Einweihung 1999 galt es als technisch modernstes Krematorium in Europa. Bedeutungsgeladen zeigt sich das Interieur in der monumentalen Trauerhalle: Sand an den Schwellen unterhalb der Wände verweist auf Vergänglichkeit, ein schwebend aufgehängtes Ei im Zentrum der Halle auf Ewigkeit oder Wiedergeburt (Stock 2000). Auch hier, wie bei fast allen vorangegangenen Bauten, bleibt der eigentliche Zweck des Gebäudes architektonisch verborgen – Technik und Trauer werden voneinander separiert.

Allerdings wurden auch Alternativen entwickelt. Dies gilt beispielsweise für das ganzheitliche „Flamarium“-Konzept, beispielhaft umgesetzt in den Krematorien Halle/Saale und Saalekreis. Es wurde entwickelt von der „Gütegemeinschaft Flamarium“, der das Flamarium Saalkreis GmbH & Co. KG, der Gemeinnützige Feuerbestattungsverein Halle e.V. und die Trägergemeinschaft der Halloren GmbH angehören. Sie stehen in der Tradition des 1926 gegründeten Volks-Feuerbestattungsvereins Halle/Saale. Das Flamarium-Konzept zielt darauf, die Feuerbestattung nicht allein als rein technischen Akt zu praktizieren, sondern als wesentliches Element ganzheitlicher Bestattungsrituale. Beim Flamarium können die gesamten Abläufe der Feuerbestat-

tung an einem Ort und in einer zeitlich geschlossenen Abfolge durchgeführt werden. Die Synthese von zeremoniellen und technischen Abläufen wird bei der räumlich-architektonischen Gestaltung der Anlagen berücksichtigt, vor allem der Einbezug des Verbrennungsvorgangs in die Trauerfeier. Der Name „Flamarium“ ist abgeleitet von „flamen“ (lat.: „Anbläser“) – der Bezeichnung für die Opferpriester bestimmter Götter in der römischen Antike.

Auch das 2011 eingeweihte „Bestattungsforum“ auf dem kommunalen Friedhof Hamburg-Ohlsdorf bietet Ansätze einer ganzheitlichen Bestattungskultur. Das Bestattungsforum ist eine räumliche und konzeptionelle Erweiterung des – inzwischen restaurierten sowie technisch-architektonisch erneuerten – Ohlsdorfer Krematoriumbaues von Fritz Schumacher (1933). Programmatisches Ziel ist die Möglichkeit, Abschiednahme, Trauerfeier, Einäscherung und Beisetzung der Urne zeitlich und räumlich zu bündeln und an einem einzigen Tag stattfinden zu lassen. Die Gruppe der Trauernden kann von der Feier am Sarg bis zur Beisetzung der Urne zusammen bleiben, unter anderem auch der technischen Einäscherung direkt zusehen. Zudem sind im Ohlsdorfer Bestattungsforum zwei Orte für Urnenbeisetzungen angelegt worden: eine Urnenkrypta und ein Kolumbarium (Seifert 2012).

Asche und Natur

Seit einigen Jahren wandeln sich die Formen der Aschenbeisetzung. Vor allem ist ein Trend zur naturnahen Bestattung sowohl innerhalb klassischer Friedhöfe als auch außerhalb festzustellen. Als wichtigstes Beispiel ist die so genannte Baumbestattung zu nennen, die derzeit – wie oben bereits angedeutet – in Deutschland unter Markennamen wie „Friedwald“ und „Ruheforst“ privatkommerziell vermarktet wird. Mit ihr wird der klassische Friedhof als regulärer und alleiniger Bestattungsort und Schauplatz sepulkraler Repräsentation aufgegeben. Der Baum mit seinem Wurzelwerk in einem möglichst naturbelassenen Waldgebiet ist sowohl Grabstätte als auch in seiner symbolischen Funktion Grabzeichen. Je nach ortsspezifischen Bedingungen ist es möglich, zusätzliche Zeichen von Trauer und Erinnerung zu positionieren. Speziell angepasste rechtliche Rahmenbedingungen erlauben diese Form der Beisetzung außerhalb der Friedhöfe (Bauer 2015).

Ein anderes Beispiel für naturnahe Bestattungen ist der 2006 eröffnete und 2010 erweiterte kommunale Berg-Naturfriedhof „Ruheberg“ in Oberried (Schwarzwald). In seinem Mischwaldbestand können einzelne Urnengrabhaine oder so genannte Friedhaine erworben werden. Bei letzteren handelt es sich um Gruppen von 12 Urnengräbern um einen Baum, die beliebige soziale Gruppierungen abbilden können und spezielle Namen erhalten: zum Beispiel Familien, Freundeskreise oder ähnliches. Dies zeigt auch die nachlassende Bedeutung familiärer Zusammenhänge für die Bestattungskultur im frühen 21. Jahrhundert.

Auch neuere Aschenbeisetzungsanlagen, die nicht in der freien Natur liegen, zeigen eine weitgehende Auflösung der traditionellen, am Reihen- bzw. Familiengrab orientierte Friedhofsstruktur. Sie können eher als „Gedächtnislandschaften“ bezeichnet werden (Fischer 2016: 28-33; siehe auch Klie und Sparre 2016). Dies gilt beispielsweise für den um ein Krematorium („Flammarium“) angelegten „Friedgarten Mitteldeutschland“ in Kabelsketal bei Halle/Saale (Abb. 6).



Abb. 6: Blick in den „Friedgarten“ Mitteldeutschland.
Foto: © Mitteldeutscher Feuerbestattungsverein e.V.

Es ist ein homogen gestalteter Natur- und Kulturraum, in den Einzel- und Gemeinschaftsgrabstätten gleichsam hineinkomponiert sind. Durch spezielle Namensgebungen erhalten die einzelnen Bereiche eine spezielle Atmosphäre und Bedeutung.



Abb. 7: Der einem Krematorium angeschlossene Naturfriedhof
in Fürstzell bei Passau. Foto: Norbert Fischer

Die Auflösung klassischer Friedhofsstrukturen gilt auch für den so genannten Naturfriedhof „Garten des Friedens“ in Fürstzell bei Passau, der ebenfalls an ein Krematorium angeschlossen ist. Abgegrenzte Grabstätten sind nicht mehr zu erkennen. Vielmehr sind vielfältig gestaltete Erinnerungsorte in eine weitgehend naturbelassene, nach geomantischen Prinzipien gestaltete Landschaft eingefügt (Abb. 7).

Auch Aschenbeisetzungsflächen auf Friedhöfen werden immer häufiger landschaftlich modelliert – ein bekanntes Beispiel ist der „Friedpark“ des Hauptfriedhofes Karlsruhe. Im Jahr 2006 wurde auf dem Hamburg-Ohlsdorfer Friedhof der so genannte „Ruhewald“ angelegt – eine rund zwei Hektar große verwilderte Fläche. In der Nähe von 80 markierten Bäumen können hier Aschenbeisetzungen stattfinden. Zum entsprechenden Beisetzungsbaum gehört eine in der Nähe aufgestellte pultartige Tafel, auf der die Art des Baumes und gegebenenfalls auch der Name der Beigesetzten verzeichnet sind. Die genaue Beisetzungsstelle hingegen wird mit einem ebenerdigen Granitpfosten markiert. Eine andere Tendenz repräsentieren die immer wieder neuen thematischen Varianten von Aschengemeinschaftsanlagen, beispielsweise die Themenanlage „Sternzeichen“ auf dem Hauptfriedhof Saarbrücken (Abb. 8).



Abb. 8: Urnen-Themenanlage „Sternzeichen“, Hauptfriedhof Saarbrücken.
Foto: Norbert Fischer

Eine schon länger bestehende Ausnahme von der Friedhofspflicht bilden die so genannten Seebestattungen (die präziser „Meeresbestattungen“ heißen müssten). Heute ist die Seebestattung – als Urnenbeisetzung im Meer – eine Form der Naturbestattung, für die die Bestattungspflicht auf Friedhöfen nicht gilt. Das deutsche Feuerbestattungsgesetz von 1934, das die Feuerbestattung der Erdbestattung erstmals allgemein gleichstellte, erlaubte in

§ 9, Absatz, 3, auf Antrag und mit behördlicher Genehmigung Ausnahmen von der Beisetzung der Asche auf einem Friedhof – und damit grundsätzlich auch die Seebestattung. Dies galt auf Antrag zunächst für bestimmte, der Seefahrt verbundenen Personengruppen. Die Anfänge regulärer Seebestattungen für breitere Bevölkerungskreise in der Bundesrepublik Deutschland stammen aus den 1970er Jahren. 1975 wurde auf Initiative des Bundesverbandes des Deutschen Bestattungsgewerbes die Deutsche See-Bestattungsgenossenschaft e. G. (DSBG) mit Sitz in Kiel gegründet. Ihr gehören gegenwärtig rund 400 Unternehmen an. In der DDR war die Seebestattung nicht möglich, aber auch hier gab es für Sterbefälle bei der Marine eine gesetzliche Regelung (Pludra 2011; Fischer 2014c).

Weitere Formen der Naturbestattung von Aschen, wie Fluss-, Bach- oder Gebirgsbestattung sowie Verstreuungen der Asche von einem Ballon oder Flugzeug aus, sind in Deutschland prinzipiell wegen des herrschenden Friedhofszwanges für Aschenbeisetzungen noch nicht gestattet, können aber in benachbarten Staaten vollzogen werden.

Gleiches gilt für die allerdings in Deutschland quantitativ noch wenig bedeutsame Bestattungsform des „Aschediamanten“. Dabei werden Teile der Asche zu einem Schmuckstück gepresst, dieses kann unter anderem als Schmuckstück am Körper getragen werden. Nach Ansicht des Theologen Thomas Klie setzen solche extrem individualisierten Beisetzungsformen vor allem „auf die Inszenierungsqualitäten, die die letzte Lokalisierung beziehungsweise Dislokation der Leiche“ zu zeigen vermag: „Der Tod wird hierbei gerade nicht als das natürliche Ende der menschlichen Sinnproduktion angesehen, das Ableben wird vielmehr zum ultimativen Anlass, gelebtes Leben sinnvoll zur Darstellung zu bringen“ (Klie 2008).

Zu den aktuellen Entwicklungen der Aschenbeisetzung zählt auch die Renaissance der Kolumbarien als Aschenbeisetzungsstätten. Diese aus der Frühzeit der Feuerbestattung bekannte Beisetzungsform nutzt Fächer beziehungsweise Nischen innerhalb von alten Friedhofskapellen oder in speziellen Neubauten auf Friedhöfen. Eine spezielle, angesichts der ursprünglichen Ablehnung der Feuerbestattung durch die christlichen Kirchen geradezu paradox erscheinende Entwicklung sind dabei die so genannten Urnen- bzw. Begräbniskirchen. Dabei werden Urnenanlagen in nicht mehr genutzten, ehemaligen Kirchengebäuden eingerichtet. In der St.-Konrad-Kirche im nordrhein-westfälischen Marl-Hüls werden die Urnen von einheitlich gestalteten Wandflächen aufgenommen. Die Ruhezeit beträgt 15 Jahre, anschließend wird die Asche in einem Sammelgrab innerhalb der Kirche beigesetzt. Der Urnenraum in der Kirche ist zum Totengedenken regelmäßig geöffnet. Mit St. Jacobi in Lübeck ist beispielhaft auch eine für Gottesdienste genutzte Kirche zum Kolumbarium geworden (Sörries 2008; Sparre [im Druck]).

Resümee

Zusammengefasst gesagt, ermöglicht die Feuer- im Gegensatz zur Erdbestattung vielfältige Beisetzungsmöglichkeiten – vom traditionellen Urnengrab auf dem Friedhof hin zu verschiedenen Varianten der Naturbestattung. Erst die Aschenbeisetzung hat die Grundlagen für die sich ausdifferenzierenden neuartigen Inszenierungen und Orte der Bestattungskultur des frühen 21. Jahrhunderts geschaffen. Aschenreste können theoretisch an jeden beliebigen Platz mitgenommen werden (praktisch stehen dem in Deutschland, wie gesagt, gesetzgeberische Einschränkungen gegenüber). Man kann die Asche teilen und damit verschiedene Bestattungs- und Erinnerungsorte generieren. Diese Flexibilisierung erleichtert sowohl die Überwindung der einzelnen abgegrenzten Grabstätte als auch die Einbindung des Bestattungsortes in naturnahe Umgebungen. Aschenreste bieten damit ein vielfältiges Potenzial, mit anderen Elementen von Trauer und Erinnerung kombiniert zu werden. Insgesamt hat sich die Aschenbeisetzung – qualitativ wie quantitativ – als grundlegende Bestattungsform einer mobilen Gesellschaft erwiesen.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Britta (2015) *Baumbestattungen in Deutschland. Sozialwissenschaftliche Untersuchung einer alternativen Bestattungsform*. Hamburg: Dr. Kovac.
- Brockhaus' Konversationslexikon (1898) Vierzehnte, vollständig neubearbeitete Auflage. Revidierte Jubiläums-Ausgabe. 13. Band. Leipzig, Berlin, Wien.
- Davies, Douglas J. und Lewis H. Mates (Hg.) (2005) *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot et al.: Ashgate.
- Demmel, Hans Josef (1928) *Die römisch-katholische Kirche und ihre Stellung zur Feuerbestattung*. Köln: Friese.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (1984) Band 12 (= Band 6). Fotomechanischer Nachdruck der Erstausgabe 1885. München: dtv: Spalte 625.
- Fischer, Norbert (2002) *Zwischen Trauer und Technik. Eine Kulturgeschichte*. Berlin: Nora.
- Fischer, Norbert (2014a) *Die Geschichte der modernen Feuerbestattung und Krematorien*. In: Spranger, Tade M., Frank Pasic und Michael Kriebel (Hg.) *Handbuch des Feuerbestattungswesens*. München: Boorberg: S. 15-23.

- Fischer, Norbert (2014b) Formen der Aschenbeisetzung – Geschichte und Gegenwart. In: Spranger, Tade M., Frank Pasic und Michael Kriebel (Hg.) Handbuch des Feuerbestattungswesens. München: Boorberg: S. 288-298.
- Fischer, Norbert (2014c) Die Seebestattung. In: Spranger, Tade M., Frank Pasic und Michael Kriebel (Hg.) Handbuch des Feuerbestattungswesens. München: Boorberg: S. 252-257.
- Fischer, Norbert (2016) Gedächtnislandschaften in Geschichte und Gegenwart. Wiesbaden: Springer.
- Grimm, Jacob (1865) Ueber das verbrennen der Leichen. In: ders. Kleinere Schriften, 2. Band: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde. Berlin: S. 211-313.
- Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur (2002 ff.). Wörterbuch zur Sepulkralkultur, Band 1: Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung. Hrsg. vom Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel, Braunschweig 2002, Band 2: Archäologisch-kunstgeschichtlicher Teil: Von Abfallgrube bis Zwölftafelgesetz.
- Happe, Barbara (2005) „Tod ist nicht Tod – ist nur Veredelung sterblicher Natur“. Friedhöfe in der Aufklärung. In: Fischer, Norbert und Markwart Herzog (Hg.) Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden. Stuttgart: Kohlhammer: S. 35-57.
- Happe, Barbara (2009) Grabmalgestaltung in der DDR – Der erzwungene Abschied vom persönlichen Grabmal. In: Grabkultur in Deutschland. Geschichte der Grabmäler. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal/Museum für Sepulkralkultur. Berlin: Reimer: S. 189-213.
- Heike-Gmelin, Axel (2013) Kremation und Kirche. Die evangelische Resonanz auf die Einführung der Feuerbestattung im 19. Jahrhundert. Berlin et al.: Lit.
- Heldwein, Johannes (1931) Die Geschichte der Feuerbestattung und Deutsche Krematorien. Frankfurt/M.: Franzmathes.
- Kaiser, Jochen-Christoph (1981) Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Klie, Thomas (2008) Einleitung. In: Klie, Thomas (Hg.) Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung. Stuttgart: Kohlhammer: S. 7-13.
- Klie, Thomas und Sieglinde Sparre (Hg.) (2016) Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kopitzsch, Franklin (1990) Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona. Hamburg (2. Aufl.): Verein für Hamburger Geschichte.

- Leisner, Barbara (2003) Eine kleine Geschichte des Urnengrabbmals. Ohlsdorf – Zeitschrift für Trauerkultur 83 (4): S. 25-28.
- Messerer, Wilhelm (1963) Zu extremen Gedanken über Bestattung und Grabmal um 1800. In: Probleme der Kunstwissenschaft. Band I: Kunstgeschichte und Kunsttheorie im 19. Jahrhundert. Berlin: S. 172-195.
- Pfeiffer, Anna-Livia (2015) Das Ewige im Flüchtigen. Eine Bau- und Zivilisationsgeschichte der Feuerbestattung in der Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pludra, Michael Paul (2011) Das Seebestattungsrecht der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/Main: Abona.
- Prothero, Stephen R. (2001) Purified by Fire. A History of Cremation in America. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rode, August (1795) Wegweiser durch die Sehenswürdigkeiten in Dessau. Dessau.
- Sachmerda-Schulz, Nicole (2016) Die anonyme Bestattung zwischen Individualisierung und Entindividualisierung. In: Benkel, Thorsten (Hg.) Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes. Bielefeld: transcript: S. 303-316.
- Sartorius, Karl (1886) Die Leichenverbrennung innerhalb der christlichen Kirche. Eine historisch-theologische Studie. Basel.
- Sparre, Sieglinde (im Druck) Bestatten in Kirchen. Eine praktisch-theologische Interpretation gegenwärtiger Kirchenkolumbarien und Urnenkirchen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schrey, Heinz-Horst (Hg.) (1981) Säkularisierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schüle, Annegret (2011) Industrie und Holocaust: Topf & Söhne – die Ofenbauer von Auschwitz. Göttingen (2. Aufl.): Wallstein Verlag.
- Schulz, Felix Robin (2013) Death in East Germany, 1945-1990. New York und Oxford: Berghahn.
- Schumacher, Fritz (1939) Die Feuerbestattung. Handbuch der Architektur. Vierter Teil. Achter Halbband. Heft 3b. Leipzig: Gebhardt.
- Seifert, Jörg (2012) Bestattungsforum Ohlsdorf. In: Bauwelt 18: S. 26-34.
- Sörries, Reiner (2008) Neue Heimat Kirche. Begräbniskirchen und kirchliche Bestattungsinstitute. Friedhof und Denkmal 53 (1): S. 26-28.
- Spranger, Tade M., Frank Pasic und Michael Kriebel (Hg.) (2014) Handbuch des Feuerbestattungswesens, München: Boorberg.
- Stock, Wolfgang Jean (2000) Krematorium in Berlin-Treptow von Axel Schultes und Charlotte Frank: unten Technik, oben Trauer. Werk, Bauen + Wohnen 87 (10) Themenheft „Nekropolis“: S. 50-54.
- Treichel, Eckhardt (1996) Erinnerungskult und Repräsentationsstreben. Begräbniskultur in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. In: Hein, Dieter und Andreas Schulz (Hg.) Bürgerkultur im 19. Jahrhundert. München: Beck: S. 289-308.

- Winter, Henning (2001) Die Architektur der Krematorien im Deutschen Reich 1878-1918, Dettelbach: Röll.
- Wolf, Paul (1927) Der Friedhof als städtebauliches und architektonisches Problem. In: Hirzel, Stephan (Hg.) Grab und Friedhof der Gegenwart. Hrsg. im Auftrage des Reichsausschusses für Friedhof und Denkmal. München: Callwey: S. 53-72.
- Zemp, Ivo (2012): Die Architektur der Feuerbestattung. Eine Kulturgeschichte der Schweizer Krematorien. Baden: hier und jetzt, Verlag für Kultur und Geschichte.

Dr. Norbert Fischer ist Honorarprofessor am Institut für Volkskunde/
Kulturanthropologie der Universität Hamburg

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 Glaubens-kongregation (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 eindrücklichste 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, wenngleich 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 Hünemann 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 Trauerritus 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 *gerdet* 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 Kathedrale 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“ Todes 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: Pledl, 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.