

Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland

Erstes Theologisches Examen – Sommer 2022

Wissenschaftliche Abschlussarbeit

Fach: Praktische Theologie

Betreuer: Prof. Roser (WWU Münster)

# Individualisierung als Herausforderung christlicher Bestattungs- und Trauerkultur

Eine praktisch-theologische Fallanalyse zur Toten(un)ruhe

Philipp Kurowski

Paulstr. 10, 48151 Münster

philipp\_kurowski@web.de

Ev. Theologie (Magister), 12. Fachsemester

Abgabe der Arbeit: 09. März 2022

# Inhaltsverzeichnis

- 1. Einleitung 1**
- 2. Vorstellung des Falls 3**
- 3. Individualisierung der Bestattungs- und Trauerkultur 4**
  - 3.1. Individualisierte Bedürfnisse 6
  - 3.2. Plurale Verortung 8
  - 3.3. De-Lokalisierung oder bedeutsame Verortung? 11
  - 3.4. Empirische Befunde zu Umbettungen 13
- 4. Rechtliche Regelungen 15**
  - 4.1. Bestattungs- und Friedhofszwang 16
  - 4.2. Totenfürsorgepflicht 16
  - 4.3. Totenruhe 17
  - 4.4. Umbettungen 18
- 5. Der Umbettungsantrag als theologische Herausforderung 20**
  - 5.1. Biblische Aspekte 21
    - 5.1.1. Altes Testament 21
    - 5.1.2. Neues Testament 25
  - 5.2. Kirchengeschichtliche Impulse 27
    - 5.2.1. Die Reliquie als „Mobilie“ 28
    - 5.2.2. Der Kirchhof und Umbettungen in Beinhäuser 31
    - 5.2.3. Wandel der Bestattungskultur durch Pest und Reformation 33
    - 5.2.4. Der Umgang mit Gefallenen ab dem Ersten Weltkrieg 35
  - 5.3. Systematisch-theologische Einordnung 38
    - 5.3.1. Dogmatische Deutung 39
      - 5.3.1.1. *Tote im Modus totaler Verhältnislosigkeit...* 39
      - 5.3.1.2. *... oder als Teil des Lebens?* 40
    - 5.3.2. Ethische Implikationen und Handlungsorientierung 44
- 6. Der Umbettungsantrag als Thema der Praktischen Theologie 50**
  - 6.1. Umbettung als neue Kasualie? 50
  - 6.2. Poimenische Potentiale 55
    - 6.2.1. Ermöglichung von Umbettungen als seelsorgerliches Handeln 56
    - 6.2.2. Seelsorgerliche Begleitung der Umbettung 57
  - 6.3. Diakonischer Auftrag 59
- 7. Fazit 63**
  - I. Literaturverzeichnis I
  - II. Selbstständigkeitserklärung XV

# 1. Einleitung

Die aktuellen Dynamiken und Wandlungen in vielen Bereichen der modernen Gesellschaft werden auch in der Bestattungs- und Trauerkultur immer deutlicher sichtbar. Individualisierte Lebensentwürfe münden in pluriformen Bestattungswünschen, Abschiedsritualen und Trauerformen. Dies ist nicht nur eine Herausforderung für Hinterbliebene, die sich nun im Dschungel der sich neu eröffnenden Möglichkeiten zurechtfinden müssen. Auch Gesetzgeber und örtliche Friedhofsverwaltungen müssen lernen, mit den neuen Anforderungen umzugehen.

Verantwortliche in der evangelischen Kirche haben sich in die nun zu führenden Debatten über Veränderungen in der Bestattung- und Trauerkultur als „kirchliche[s] Kerngeschäft“<sup>1</sup> aktiv einzubringen: aus seelsorgerlicher Perspektive ebenso wie als Trägerin von Friedhöfen<sup>2</sup>, als Ansprechpartnerin für den Gesetzgeber ebenso wie im gesellschaftlichen Diskurs. Um dieser Aufgabe begegnen zu können, bedarf es einer Praktischen Theologie, die „religiöse und kirchliche Praxis reflektiert und zugleich nach den Rahmenbedingungen und Kriterien fragt, um diese [Praxis] konstruktiv gestalten zu können.“<sup>3</sup> Die vorliegende Arbeit möchte dazu einen Beitrag leisten.

Dazu soll ein ungewöhnliches – und insofern paradigmatisches – Beispiel für die Veränderungen in der Sepulkralkultur aufgenommen werden: der Wunsch von Hinterbliebenen nach *Umbettungen*; das sind Verlegungen von bereits bestatteten sterblichen Überresten in eine andere Grabstelle, und zwar *vor* Ablauf der regulären Ruhezeiten. Diese Anliegen werden – ebenfalls paradigmatisch – von den (auch kirchlichen) Friedhofsverwaltungen häufig abgelehnt. Anhand eines konkreten Falls soll herausgearbeitet werden, wie mit Umbettungsanträgen in kirchlicher Praxis, aber auch in theologischer Deutung konstruktiv umgegangen werden kann. Welche Gründe sprechen für

---

<sup>1</sup> Kirchenamt der EKD 2004, 2.

<sup>2</sup> Etwa 1/3 der deutschen Friedhöfe sind in kirchlicher Trägerschaft, vgl. Helbach 2017, [www.aeternitas.de/inhalt/aktuelles/ARCHIV/2017/2017\\_08\\_02\\_\\_08\\_53\\_01-Jeder-dritte-deutsche-Friedhof-in-kirchlicher-Hand/show\\_data](http://www.aeternitas.de/inhalt/aktuelles/ARCHIV/2017/2017_08_02__08_53_01-Jeder-dritte-deutsche-Friedhof-in-kirchlicher-Hand/show_data) [22.02.2022].

<sup>3</sup> Karle 2020, 1.

bzw. gegen eine kirchliche Bewilligung von Umbettungsanträgen? Wird damit die Bedeutung einer vermeintlich christlichen Totenruhe untergraben? Oder wird gerade so ein seelsorgerliches Anliegen ernst genommen? Welche Rolle spielt dabei der Bestattungsort für die Trauer und woran kann sich eine Abwägung zwischen den Rechten der Toten und den Bedürfnissen der Lebenden orientieren? Fragen dieser Art möchte die vorliegende Arbeit anhand einer Fallanalyse beantworten. So kann ein umfassendes Bild zu verschiedenen Aspekten eines Umbettungsanliegens entstehen, das Grundlage einer theologischen Bewertung von Umbettungen sein wird. Diese theologische Bewertung soll dann als orientierender Impuls für eine „zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche“<sup>4</sup> fruchtbar gemacht werden. Gleichzeitig wird mit dem Aufbau der Arbeit ein Weg beschritten, nach dessen Muster auch weitere „Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur“<sup>5</sup> in einer individualisierten Gesellschaft bearbeitet werden können.

Diesem „handlungsorientierte[n] Interesse“ entsprechend folgt der Aufbau der Arbeit dem praktisch-theologischen Dreischritt von „Wahrnehmungs-, Reflexions- und Gestaltungskunst“<sup>6</sup>. Dazu wird nach kurzer Vorstellung des Falls (2.) eine gründliche Gegenwartsbeobachtung durchgeführt (3.). Nur auf einer solchen Grundlage kann Theologie ihrem Anspruch gerecht werden, gegenwärtige Lebensvollzüge in christliche Deutungshorizonte einzuordnen. Andernfalls würde Theologie am Leben der Menschen und somit auch an ihrem Auftrag vorbei getrieben werden. Zur *Wahrnehmung* der sepulkralen

---

<sup>4</sup> Schleiermacher 1998 (1830), 328.

<sup>5</sup> Kirchenamt der EKD 2004.

<sup>6</sup> Roser 2017, 42. Roser nimmt dabei Bezug auf das *practice-theory-practice*-Modell von Don S. Browning. Demnach hat eine *Fundamental Practical Theology* von einer Wahrnehmung der Praxis auszugehen, die in einen theoretisch-reflektierenden Teil übertragen wird, um dann erst anwendungsbezogen zu sein. Damit gehe es Browning um „eine Abkehr von einem herkömmlichen Verständnis von Praktischer Theologie als Anwendungsdisziplin, die lediglich die Erkenntnisse der historischen und systematischen Fächer [...] zu applizieren habe.“ Vielmehr ist „alle Theologie in einem fundamentalen Sinn als praktische Theologie zu bezeichnen“, weil Verständnisfragen erst durch Praxisprobleme generiert würden oder das Verständnisinteresse vorbestimmten, a.a.O., 26. Diesem Verständnis folgt auch diese praktisch-theologische Arbeit.

*Großwetterlage*<sup>7</sup> gehören neben Erkenntnissen aus Soziologie und Kulturwissenschaften auch die Kenntnis des rechtlichen Rahmens (4.).

An diesen ersten kulturhermeneutischen Teil schließt sich als zweiter Teil die theologische *Reflexion* (5.) an. Hier werden in enzyklopädischer Weise zentrale theologische Fachdisziplinen auf ihren jeweiligen Beitrag zum Themenkomplex *Umbettung* befragt. Geprüft wird, ob es möglicherweise zwingende biblische Einwände (5.1.) gibt, die einer Umbettungspraxis entgegenstünden. Danach werden ausgewählte Impulse aus der Kirchengeschichte (5.2.) aufgenommen, um den Blick für die Gegenwart zu weiten. In einem systematisch-theologischen Teil wird unter 5.3.1. versucht, eine ontologische Bestimmung der Toten vorzunehmen, die dann in eine ethische Positionierung zu Umbettungsanfragen überführt wird (5.3.2.).

Im dritten Block (6.) wird unter Berücksichtigung der bis dahin gewonnen Einsichten gezeigt, welche *Gestaltungsperspektiven* sich aus einem Umbettungsanliegen ergeben und welche Aspekte bei Durchführungen und Begleitungen von Umbettungen zu bedenken sind. Während kasualtheoretische (6.1.) und poimenische (6.2.) Überlegungen schwerpunktmäßig auf den binnenkirchlichen Kontext bezogen sind, soll mit dem Ausblick auf diakonische Handlungsaufträge (6.3.) der Bogen zur gesellschaftlichen Situationsanalyse (3.) gezogen werden.

Zum Schluss (7.) wird auf die Ergebnisse der Arbeit zurückgeblickt, offene Fragen werden eingeordnet und weiterführende Perspektiven aufgezeigt.

## 2. Vorstellung des Falls<sup>8</sup>

Ehepaar B. muss berufsbedingt die Stadt verlassen. In den nächsten Wochen soll sich entscheiden, in welche der zur Auswahl stehenden Städte Ehepaar B. ziehen wird. Es ist geplant, dass dann auch die Eltern von Frau B. in die

---

<sup>7</sup> Geprägt wurde dieser Begriff von Ernst Lange, der damit die Bedeutung der gesellschaftlichen Situation für den Predigtprozess unterstrich. Dies sollte m. E. auch im Zusammenhang anderer theologischer Topoi gelten, und zwar auch deshalb, um die Anschlussfähigkeit der gesamten Theologie im interdisziplinären Diskurs zu stärken.

<sup>8</sup> Der Umbettungsantrag aus dem Jahr 2020, der dem Verfasser dieser Arbeit vorliegt, wird hier lediglich paraphrasiert. Somit wird die Anonymität aller Beteiligten gewahrt. Der Bezug zur Nordkirche (s. u. 3.4.; 4.) ergibt sich allein aus der Perspektive des Verfassers.

Nähe ihrer einzigen Tochter ziehen. Als unerwartet der über 80-jährige Vater stirbt, entscheidet sich die Familie für eine Urnenbeisetzung auf dem örtlichen Friedhof. Eine Entscheidung der neuen Wohnortwahl kann zu diesem Zeitpunkt zwar noch nicht getroffen werden, die Urne muss jedoch zeitnah beigesetzt werden.

Einige Wochen nach der Bestattung zeichnet sich ab, dass Ehepaar B. nun zusammen mit der verwitweten Mutter in eine etwa 150 km entfernte Stadt zieht. Sie stellen einen Antrag auf Umbettung der Urne bei der örtlichen Kirchgemeinde, da der Friedhof kirchlich verwaltet wird. Im Antrag wird ausführlich die hohe Bedeutung der Grabstelle für die Familie und insbesondere für die Witwe geschildert: Dort fände sie Trost, pflege das Grab und tausche Neuigkeiten mit dem Verstorbenen aus. Auch die Pläne des Verstorbenen werden betont, zusammen mit seiner Frau und seiner Tochter hinterherzuziehen, um in ihrer Nähe zu leben. Wegen des guten Gesundheitszustandes wurden jedoch keine Absprachen für den Todesfall getroffen.

Der Kirchgemeinderat lehnt den Antrag mit der Begründung ab, dass ein *wichtiger Grund* für eine Umbettung nicht vorliege und ein ausdrückliches *Einverständnis des Verstorbenen* nicht nachweisbar sei. Auf den Wunsch der Witwe käme es hingegen nicht an. Ein Widerspruch bei der nächsthöheren Behörde, dem zuständigen Kirchenkreisrat, bleibt erfolglos. Er wird mit Verweis auf die *Achtung der Totenruhe* und der fehlenden Einverständniserklärung des Verstorbenen abgelehnt.

### 3. Individualisierung der Bestattungs- und Trauerkultur

Um zu verstehen, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen der vorliegende Umbettungsantrag gestellt wird, aber auch unter welchen Bedingungen sich die Bestattungs- und Trauerkultur z. Z. wandelt, bedarf es einer Analyse gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse.

Unbestritten stellt die *Individualisierung* einen „Megatrend“<sup>9</sup> der Moderne dar. Unter Individualisierung kann ein Trend verstanden werden, der die „Einzigartigkeit und [...] Autonomie des Individuums“<sup>10</sup> betont, und zwar indem sich die „*Lebensführung der Einzelnen* aus den vorgegebenen gesellschaftlichen Fixierungen herauslöst“<sup>11</sup>. Was vorher etwa durch Familienzugehörigkeit, Klasse, Stand oder regionale Traditionen festgelegt war, steht nun zur individuellen Disposition<sup>12</sup>, so auch die Gestaltung von Bestattungsfeiern und Trauerformen (s. 3.1.).

Daraus ergeben sich neue Freiheiten. Diese bieten Chancen der Selbstbestimmung, zugleich ist jedoch auf die Herausforderungen eines „zur Freiheit verurteilte[n] Leben[s]“<sup>13</sup> hinzuweisen: Die Notwendigkeit der Entscheidung, der Zwang zur Wahl in einer „Multioptionsgesellschaft“<sup>14</sup>, macht sich auch in einer „Multioptionsbestattungskultur“<sup>15</sup> bemerkbar.

Als Geschwister der Individualisierung können *Pluralisierung* und *Säkularisierung* gelten. Noch stärker als andere Lebensbereiche war der Tod bisher noch das Gebiet religiöser Deutungen<sup>16</sup>. Doch selbst diese Deutungsmuster sind dabei, nun zu erodieren. Gleichzeitig entsteht daraus ein neues Bedürfnis nach Orientierung, was inzwischen vielfach von Bestattungsunternehmen übernommen wird. Auch der Megatrend der *Mobilität*<sup>17</sup> lässt sich aus der Individualisierung ableiten. Ein „flexible[s], nicht in erster Linie an sozialen Bindungen orientierte[s] Leben“<sup>18</sup> hat hohen Einfluss auf die Dynamiken der Bestattungs- und Trauerkultur – wie der auf berufsbedingte Mobilität zurückzuführende Umbettungsantrag zeigt.

---

<sup>9</sup> Hiermit werden gesellschaftliche Entwicklungs- und Transformationsprozesse bezeichnet, die nicht „kurzfristiger Natur sind, sondern sich über längere Zeit erstrecken.“ Hempelmann 2015, 53.

<sup>10</sup> Knoblauch 2018, 332.

<sup>11</sup> A.a.O., 333.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., unter Bezugnahme auf Beck, 1994.

<sup>13</sup> Hitzler/Honer 1994, 307.

<sup>14</sup> Gross 1994.

<sup>15</sup> Meitzler 2013, 250.

<sup>16</sup> Vgl. a.a.O., 273.

<sup>17</sup> Während in anderen Sozialwissenschaften von einem „new mobilities paradigm“ die Rede ist, scheint dies in theologischer Literatur noch ein randständiges Thema zu sein. Zum „new mobilities paradigm“ vgl. Sheller/Urry 2006, 207–226. Zur „Mobilitätssteigerung innerhalb der Sepulkralkultur“ vgl. Klie 2014, 64–76, hier: 76.

<sup>18</sup> Hempelmann 2015, 62.

So wichtig die Individualisierung für ein rechtes Verständnis anderer Megatrends ist, so ist sie auch ein widersprüchlicher Begriff: „Individualisierung“ suggeriert eine Vereinzelnung des Individuums bzw. eine Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft<sup>19</sup>. *Entgegen* der naheliegenden Wortbedeutung vom Individuellen als *Un-Teilbaren*, führen aber auch individuelle Lebenswege zu neuen *Vergemeinschaftungen*. Diese sind jedoch anders als in prä-individualisierten Gesellschaften frei(er) wählbar und können niederschwelliger betreten bzw. wieder verlassen werden<sup>20</sup>. Wie im Folgenden (3.1.–3.3.) deutlich wird, beeinflusst dieses spannungsvolle Verhältnis von Individualität einerseits und Vergemeinschaftung andererseits auch die gegenwärtige Bestattungs- und Trauerkultur.

### 3.1. Individualisierte Bedürfnisse

Die kurz vorgestellten gesellschaftlichen Megatrends verdichten sich im Moment des Todes, genauer: in der Zeit *nach* dem Tod. Vor allem die vielfältigen Handlungsoptionen stellen im Trauerfall eine gewisse Brisanz dar. So, wie der Entscheidungsdruck in alle Bereiche des Lebens hineinwirkt, wird er im Trauerfall besonders zugespitzt. Die Darstellung der eigenen Identität erfolgt zunehmend losgelöst von orientierenden Traditionen und Konvention. Denn auch Traditionelles stellt nunmehr lediglich *eine* Option neben anderen dar, sodass in jedem Fall eine aktive Entscheidung nötig ist. Freilich gibt es auch Menschen, die bewusst an traditionellen Formen festhalten und so im Geiste eines „Kollektivbewusstseins“<sup>21</sup> den Tod in einen überindividuellen bzw. überpartikularen Sinnzusammenhang einordnen, der

---

<sup>19</sup> Vgl. Benkel 2017, 118.

<sup>20</sup> Deshalb wäre der Begriff *Partikularisierung* m. E. präziser. Aus der Wirtschaftssoziologie entnommen kann darunter „[...] jeglicher Zerfall von Orientierungen an übergreifenden oder universalistischen Werten, Zielen, Normen usw. zugunsten der an speziellen und begrenzten“ verstanden werden. Damit vermag der Partikularisierungsbegriff den Widerspruch von individueller Lebensführung bei gleichzeitig *selbstgewählter* Vergemeinschaftung aufzufangen. Da eine umfassende Begriffsklärung hier jedoch nicht vorgenommen werden kann, wird im Folgenden weiter der Individualisierungsbegriff – eingedenk seiner Einschränkungen – verwendet. Zur Definition von Partikularisierung s. Wirtschaftslexikon, [www.wirtschaftslexikon.co/d/partikularisierung/partikularisierung.htm](http://www.wirtschaftslexikon.co/d/partikularisierung/partikularisierung.htm) [05.01.2022].

<sup>21</sup> Benkel/Meitzler 2019, 14, unter Bezugnahme auf Durkheim 1998.



wesentlich vom Gleichheitsgedanken und von der Idee des Ordnungserhalts geprägt ist.

Zunehmend wird der Tod jedoch weniger kollektiv bearbeitet. Vielmehr geht es darum, die Singularität des/der Verstorbenen hervorzuheben und seine/ihre facettenreiche Identität zur Darstellung zu bringen. Verstorbene, sofern sie Bestattungsfeier und -ort schon geplant haben, werden zu „Autoren ihres eigenen Sterbens“<sup>22</sup>, ansonsten übernehmen die Hinterbliebenen diese Aufgabe. Nun müssen sie entscheiden, welche Aspekte des Lebens als erinnerungswürdig angesehen werden<sup>23</sup>.

Dies äußert sich in vielfältiger Weise: in der eigenhändig gestalteten Urne, dem Sarg in Motorrad-Form, der personalisierten Musikauswahl zur Trauerfeier, dem QR-Code auf dem Grabstein oder anderem Einsatz von Bild- und Videomaterial. Vieles wird zur „Projektionsfläche für den Rückblick auf die verloren gegangene Lebenswelt.“<sup>24</sup> Insofern gewinnen individuelle Bestattungs- und Trauerformen möglicherweise gerade dann an Bedeutung, wenn der Tod und der Umgang mit Toten nicht (mehr) in einen metaphysischen (Be-)Deutungszusammenhang bzw. eine übergeordnete Kollektiverzählung eingebettet werden kann<sup>25</sup>. Doch gerade in diesen individualisierten Bestattungs- und Trauerformen wird auch die Suche nach über-individueller Vergemeinschaftung deutlich: So symbolisiert der Teddy am Kindergrab die Verbundenheit auch mit anderen Kindern, die Musikreferenz schafft Verbindung zu anderen Musik-Fans und die dargestellte Liebe zum Fußballverein steht für die Beheimatung der/des Verstorbenen in einer Fan-Gemeinde<sup>26</sup>. Damit wird das Leben und der Tod des/der Verstorbenen auch in eine Partikulargemeinschaft integriert.

Eine herausragende Rolle für individualisiertes (bzw. über-individuelles) Trauern und Bestatten spielt dabei die *Verortung*. Dies gilt in besonderer Weise für den vorliegenden Fall einer Umbettung: Da der Ort eng mit der

---

<sup>22</sup> Macho 2007, 14.

<sup>23</sup> Vgl. Benkel 2017, 118.

<sup>24</sup> Benkel/Meitzler 2013, 164.

<sup>25</sup> Die individualisierte Lebensdeutung wird treffend in einem der beliebtesten Beerdigungslieder aus der Populär-Musik ausgedrückt: In „My Way“ (Frank Sinatra) heißt es: „I did it, I did it my way“. Zur Populärmusik bei Bestattungen vgl. Blume 2015, 395–409.

<sup>26</sup> Vgl. zum überindividuellen Charakter von Erinnerungskommunikation Benkel 2017, 120.

Identitätsbildung des/der Toten zusammenhängt, darf die „geografische Facette des Todes [...] nicht unterschätzt werden.“<sup>27</sup> Angesichts hoher Mobilität und häufigeren Wohnortwechseln stellt sich zunehmend die Frage, wo ein Verstorbener beigesetzt werden soll: „Dort, wo er [...] aufgewachsen ist[, ...] berufstätig war[,...] vielleicht auch die ‚schönste‘ Zeit seines Lebens verbracht hat? [...] Oder schlichtweg dort, wo die meisten seiner Angehörigen leben?“<sup>28</sup> Können diese Fragen nicht in der knappen zur Verfügung stehenden Zeit geklärt werden (s. o. 2.), gewinnen solche „Raumkonflikte“<sup>29</sup> an Brisanz.

Da sich der Bedarf nach Umbettungen aus eben solchen Raumkonflikten ergibt, soll sich der Rolle des Ortes bzw. Raumes<sup>30</sup> für die Bestattung nun gesondert zugewandt werden. Dafür wird unter 3.2. die Vielfalt der Verortung der Toten aufgezeigt. Darauf aufbauend soll die Bedeutung des Bestattungs- und Trauerortes mit Blick auf Umbettungsanliegen eingeordnet werden (3.3.).

### 3.2.Plurale Verortung

Auch heute finden in Deutschland noch mit Abstand die meisten Beisetzungen, nämlich 95%<sup>31</sup>, auf dem Friedhof statt. Jedoch haben sich auch hier die Orte pluralisiert, sodass in zweifacher Weise vom „entfesselte[n] Friedhof“<sup>32</sup> gesprochen werden kann: Einerseits haben sich *auf* dem Friedhof neue Orte und Möglichkeiten der Bestattung entwickelt, andererseits gibt es inzwischen auch *jenseits* der Umfriedung zahlreiche Bestattungsoptionen<sup>33</sup>.

*Auf* dem Friedhof haben neben dem klassischen Reihengrab zuletzt vor allem die thematischen *Gemeinschaftsgrabstätten* an Bedeutung gewonnen. Zum Beispiel bilden ein „Garten der Frauen“, HSV- oder Schalke 04-Grabstätten,

---

<sup>27</sup> Meitzler 2013, 285.

<sup>28</sup> A.a.O., 286.

<sup>29</sup> Fechtner 2015, 53.

<sup>30</sup> „Was ein Ort zu einem Ort macht ist soziokulturelle Konvention. Orte [...] werden subjektiv und kollektiv hervorgebracht. [...] Orte stehen in Relation zu anderen Orten [...]. So sind Orte immer eingebettet in ein Netz von Orten, in eine Ordnungsrelation, genannt ‚Raum‘.“ Zur Differenzierung von *Raum* und *Ort* vgl. Wüthrich 2015, 71f.

<sup>31</sup> Happe 2016, 287.

<sup>32</sup> Fischer, 2016.

<sup>33</sup> Zum Folgenden vgl. Sörries 2009, 209–263.

oder Gräberfelder für früh verstorbene Kinder inzwischen eigene „sepulkrale Miniaturlandschaften“<sup>34</sup>. Sie stehen ganz im Zeichen der an Bedeutung gewinnenden Partikulargemeinschaften und bilden die Spannung individualisierter Gesellschaften ab, die zwischen Singularität und Vergemeinschaftung oszillieren<sup>35</sup>. Darüber hinaus nimmt auch die Nachfrage nach *anonymen Gräberfeldern* stark zu, u. a. deshalb, weil sie im reglementierten Friedhofswesen als einziger Ausweg in die „Freiheit und Individualität“<sup>36</sup> gesehen werden. Dazu werden i. d. R. Urnen auf einer gekennzeichneten Fläche begraben, ohne dass sich der genaue Beisetzungsort lokalisieren ließe. Gedenktafeln am Rande dieser Flächen gibt es nur bei sog. *halbanonymen Bestattungen*. Inzwischen ist auch eine *Verstreuerung* der Asche auf dafür vorgesehenen Flächen möglich. Bei *Baumbestattungen* wird die Urne am Fuße eines Baumes begraben.

Aus der Option der Aschenbeisetzung haben sich also allein *innerhalb* der Friedhöfe viele weitere Bestattungsmöglichkeiten entwickelt. Da sich durch die Kremation räumliche Bindungen und Eingrenzungen verflüchtigen, „emigrieren die Toten [...] aus den Friedhöfen“<sup>37</sup>. Die Asche ist somit zum „Signet der mobilen Gesellschaft geworden“<sup>38</sup>. Breit etabliert sind seit Anfang der 2000er Jahre die *Friedwälder*, in denen ebenfalls i. d. R. Urnen in einem dafür vorgesehenen Waldstück bestattet werden. Um nicht explizit als Friedhof erkennbar zu sein, wird auf Grabschmuck verzichtet, ggf. weisen Namensschilder an den Bäumen auf den Bestattungsort hin. Diese Form der Lokalisierung entfällt bei den zunehmenden *Seebestattungen* vollständig. *Kolumbarien*, die sich auch außerhalb der Friedhofsgelände, z. B. in entweihten Kirchen etablieren, lassen wiederum eine genaue Lokalisierung der Totenasche zu.

Ein ebenfalls bedeutender Aspekt für die Lokalisierung von Totenasche ist die *private Aneignung der Asche*. Damit ist nicht nur die sprichwörtliche „Urne auf dem Kaminsims“ gemeint, sondern auch die Weiterverarbeitung

---

<sup>34</sup> A.a.O., 264.

<sup>35</sup> S. o. Anm. 20.

<sup>36</sup> Sachmerda-Schlus 2016, 307. Zur komplizierten Motivlage von anonymen Bestattungen im Spannungsfeld von Individualisierung und Ent-Individualisierung vgl. a.a.O., 303–316.

<sup>37</sup> Macho 2007, 14.

<sup>38</sup> Fischer 2016, 264.

der Asche, etwa zu Diamanten (was in Deutschland zwar verboten, über den Umweg ins Ausland aber doch realisierbar ist). Ebenfalls nur im Ausland möglich ist die vollständige *Auflösung* toter Körper (durch Gefriertrocknung oder Säurebäder), *Kryonik* (Einfrieren von Toten, um ggf. eines Tages „wiederbelebt“ zu werden), oder *Weltraumbestattungen*. Zwar sind diese Trends zahlenmäßig recht unbedeutend, sie zeigen aber dennoch die technischen Möglichkeiten und die Kreativität im Umgang mit den Toten an.

Aus den individualisierten Bedürfnissen (3.1.) ergibt sich folglich eine plurale Verortung der Toten (3.2.). Dabei gibt die zunächst ganz praktische Frage „Wohin mit den Toten?“<sup>39</sup> immer auch Auskunft über *Art und Weise des Trauerns*. Mit Blick auf Umbettungsanliegen ist somit zu fragen, welche Bedeutung der Verortung von Toten zukommt, v. a. angesichts zunehmender Anonymisierungs- bzw. Privatisierungstendenzen in der Bestattungs- und Trauerkultur<sup>40</sup>. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund der Wunsch nach Umbettungen erklären? Warum wird dem Beisetzungsort eine so hohe Bedeutung zugeschrieben, dass eine Um-ortung des Beisetzung- und Trauerortes vorgenommen werden soll? Braucht Trauer in einer modernen und mobilen Gesellschaft *überhaupt* einen Ort?<sup>41</sup>

Zwar ist die Frage, welche „Rolle unterschiedlichen Räumen in der Auseinandersetzung mit den Aufgaben der Trauerarbeit zukommt“ eine „bisher wenig erforschte Frage“<sup>42</sup>. Da sie jedoch zentral für die Einordnung

---

<sup>39</sup> Uden 2006.

<sup>40</sup> Vgl. Klie 2014, 64.

<sup>41</sup> In solche Reflexionen können auch Kontexte gesteigerter Mobilität einbezogen werden. Zur Verortung der Toten im Zusammenhang von Flucht und Vertreibung s. o. Anm. 332. Aber auch für schon lange in Deutschland lebende Migrant:innen, teils auch in den Folgegenerationen, stellt sich die Frage nach dem Bestattungsort und damit auch nach dem eigenen Identitätsverständnis in besonderer Weise. So lassen sich z. B. zahlreiche türkischstämmige Migrant:innen nach ihrem Tod in die Türkei überführen, um dort bestattet zu werden. Zu diesem Aspekt postmortaler Mobilität und zur Einführung in dieses noch kleine Forschungsfeld vgl. Saramo 2019. Auch die Bestattungskultur nicht-sesshafter Bevölkerungsgruppen, wie z. B. Sinti und Roma, kann hier nicht eigens berücksichtigt werden. Hier scheint es jedoch zu sehr unterschiedlichen Bewertungen zu kommen: So lautet eine Einschätzung: „Sinti und Roma [...] zerstören alles Individuell-Materielle, was mit dem/der Verstorbenen assoziiert werden kann.“ (Laube 2020, 52). Dem steht offenbar entgegen, dass „Sinti und Roma bis heute teilweise monumentale Grabanlagen“ errichteten (Zentralinstitut für Sepulkralkultur 2002, 388).

<sup>42</sup> Wagner-Rau 2017, 13.

von Umbettungsanträgen ist, soll hier ein Klärungsversuch unternommen werden.

### 3.3. De-Lokalisierung oder bedeutsame Verortung?

Das Bedürfnis, die sterblichen Überreste umbetten zu wollen, gründet im vorliegenden Fall darin, dass der Ort der Trauer und der Erinnerung<sup>43</sup> mit dem Beisetzungsort bzw. den sterblichen Überresten im Grab identifiziert wird (s. o. 2.). Dies scheint moderner Trauerkultur zunächst entgegenzustehen. Diese zeichne sich nämlich durch „zunehmende[s] Auseinanderdriften von Bestattungsort einerseits und Erinnerungsort andererseits“<sup>44</sup> aus. Als Indikator wird dafür beispielsweise die Präsenz von Unfallkreuzen<sup>45</sup>, die Verlagerung der Trauer in den virtuellen Raum<sup>46</sup>, aber auch die Verbindung der Trauer mit Urlaubszielen oder Orten in der Natur<sup>47</sup> gesehen, die nun den primären Ort der Trauer darstellen sollen. Dies wird in der These einer „De-Lokalisierung“<sup>48</sup> von Trauer und Erinnerung zusammengefasst.

Dies sollte jedoch nicht als *Ortlosigkeit* der Trauer missverstanden werden. Ortlose, also a-topische Trauer, findet demnach ohne konkreten (Beisetzungs-)Ort, sondern „in erster Linie ‚im Kopf‘“<sup>49</sup> statt. Unterstützt wird die atopische Trauerform durch andere sog. „Exogramme“, also „externe[n] Gedächtnisquellen“<sup>50</sup> wie Fotos oder Videos, oder ritualisierte Handlungen, wie z. B. das Anzünden einer Kerze. Durch die hohe Mobilität gewinnen solch atopische Trauerformen zweifelsohne an Bedeutung und treten ergänzend zum topischen Trauern hinzu. Für die „meisten Menschen behält jedoch das topische Trauern [...] grundlegende Bedeutung.“<sup>51</sup> Denn ein konkreter Ort, und dabei v. a. die Grabstelle, stellt eine *besondere Form*

---

<sup>43</sup> Zum Verhältnis von Trauer, Erinnerung und Gedenken vgl. Gudehus/Eichenberg/Welzer 2010.

<sup>44</sup> Fischer 2016, 264; ähnlich: Benkel/Meitzler 2019, 15.

<sup>45</sup> Diese werden als Teil einer Kultur des „public mourning“ verstanden, die einem nicht-institutionalisierten Gedenken folgt und v. a. die Bedeutung des Sterbeortes (statt des Beisetzungsortes) hervorhebt, vgl. Fischer 2016, 274f.

<sup>46</sup> Offerhaus 2016, 56.

<sup>47</sup> Benkel/Meitzler 2019, 15.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd.; ähnlich Meitzler 2013, 287.

<sup>50</sup> Mickan 2017, 85f.

<sup>51</sup> Richter 2005, 245f.

des Erinnerungsmediums dar. Denn mehr noch als bei anderen – auch *individuellen* – Exogrammen findet durch den „Akt der Beisetzung das Aufladen des Grabes mit der Bedeutung einer Lebensgeschichte“<sup>52</sup> statt. Somit bindet sich auch die Erinnerung in besonderer Weise an den Beisetzungsort. Von daher greift die These einer delokalisierten Trauerkultur zu kurz, wenn sie die bleibende Bedeutung der (gewiss pluralen) *Verortung der Trauer* nicht beachtet. Trauer braucht einen lokalisierbaren Haftpunkt, den auch das World Wide Web offenbar nicht ersetzen kann.<sup>53</sup>

Schwieriger zu beurteilen ist hingegen die Frage, welche Rolle die sterblichen Überreste bei der Verortung der Trauer spielen. Zwar können Trauerorte „ohne konkrete Körperrepräsentation“<sup>54</sup> auskommen. Jedoch greift die Schlussfolgerung, wonach die Körperreste der Verstorbenen für „Anschlussaktionen der Angehörigen [...] ohnehin keine ersichtliche Rolle zu spielen [scheinen]“<sup>55</sup>, ebenfalls zu kurz. Es müssen hierbei nämlich die unterschiedlichen *Funktionsebenen* des Raumes bzw. Ortes berücksichtigt werden. So kann der *Erinnerungsort* im Rahmen des „public mourning“<sup>56</sup> die Funktion des öffentlichen Totengedenkens übernehmen, wohingegen der *Beisetzungsort* einen „Raum der *Beziehung* zum toten Körper“<sup>57</sup> darstellt. Zwar sind diese Räume nicht immer voneinander zu unterscheiden und überlagern sich teilweise, doch scheint ein Platz, der dem „abwesend-anwesenden Toten einen repräsentativen Ort räumlicher Präsenz“<sup>58</sup> zugesteht, seine Singularität gegenwärtig zu behalten. Die Präsenz

---

<sup>52</sup> Mickan 2017, 88.

<sup>53</sup> So geben in der von M. Horx durchgeführten Studie nur 2% der Befragten an, dass Orte wie Online-Friedhöfe für die persönliche Trauerbewältigung hilfreich waren, vgl. Horx 2019, 35. Deutlich anders bewertet dies u. a. Benkel/Meitzler 2019, 15. Abgesehen davon ist mit der De-Lokalisierung der Trauer noch nicht die praktische Frage nach der „leiblichen Dimension der Verortung der Toten“ (Fechtner 2015, 59) beantwortet. Dennoch sind die Entwicklungen im Cyberspace zu beobachten, z. B. angesichts einer kontinuierlichen Beziehungsgestaltung zu Verstorbenen durch künstliche Intelligenz. So kann ein Fortleben durch Chats, Videobotschaften u. v. m. im Digitalen suggeriert werden. Dies werfe „dringende ethische und gesellschaftspolitische Fragen auf“, Lobe 2022, [www.taz.de/Kuenstliche-Intelligenz-und-Ethik/!5831416/](http://www.taz.de/Kuenstliche-Intelligenz-und-Ethik/!5831416/) [ 20.02.2022].

<sup>54</sup> Meitzler 2013, 290.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Fischer 2016, 274.

<sup>57</sup> Wagner-Rau 2017, 15. Hervorhebungen PK. Wagner-Rau unterscheidet fünf unterschiedliche Raumtypen: „Raum der Beziehung zum toten Körper, der öffentliche Raum des Totengedenkens [...], der innere Raum der Trauernden [...], der private Wohn- und Lebensraum der Trauernden [...], und schließlich der virtuelle Raum.“ Ebd.

<sup>58</sup> Klie 2012, 253.

der sterblichen Überreste spielt für das „Gefühl der Nähe eine ganz zentrale Rolle“, sodass der „Ort der Beisetzung [...] auch heute noch eine weitaus höhere Bedeutung [hat], als [...] die aktuelle Diskussion“<sup>59</sup> nahelegt.

Da trotz gesteigerter Mobilisierungs- und Individualisierungsprozessen die Verortung der Toten ein wichtiges Thema bleibt, befindet sich die Bestattungs- und Trauerkultur in einem Spannungsfeld von *Kontinuität und Wandel*, so auch im vorliegenden Fall (s. o. 2.): Der traditionelle Bestattungs- und Trauerort, das (Urnen-)Grab, gerät in einen Konflikt mit einer post-traditionellen Lebensführung, der berufsbedingten Mobilität der Familie. Eine alternative oder gar anonyme Verortung (s. o. 3.2.) kommt offenbar nicht infrage, sodass durch den Umbettungsantrag versucht wird, diese *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* innerhalb eines Trauerprozesses auszugleichen. Der durch die sterblichen Überreste symbolisch aufgeladene Ort soll folglich selbst neu verortet werden, sodass sich der Beisetzungsort *als* Trauerort auch weiterhin im persönlichen Nahbereich befindet.

Wie oft ein solches Phänomen einer *Um-ortung der Ver-ortung* der Toten und der Trauer in Form von Umbettungen vorliegt, soll im nächsten Punkt aufgezeigt werden.

### 3.4. Empirische Befunde zu Umbettungen

Die Datenlage zu Umbettungen ist in Deutschland sehr unzureichend. Eine zentrale Datenerfassung gibt es nicht, sodass hier lediglich die Ergebnisse der eigenen stichprobenartigen Recherche vorgestellt werden können<sup>60</sup>.

Von Seiten der Kirche konnten weder auf EKD-, Landes- oder Kirchenkreisebene Auskünfte gegeben werden<sup>61</sup>, obwohl die Evangelische Kirche „wohl gegenwärtig in Deutschland die am besten empirisch erforschte Organisation“<sup>62</sup> ist. Auch die Norddeutschen Bundesländer, die durch das Gebiet der Nordkirche umschlossen werden, führen keine zentralen

---

<sup>59</sup> Horx 2019, 26.

<sup>60</sup> Wichtige Hinweise zu Ansprechpartner:innen habe ich dankenswerterweise von Prof. Klie (Rostock) erhalten.

<sup>61</sup> Angefragt wurden das Statistikamt der EKD, die Nordkirche, sowie die Kirchenkreise Mecklenburg, Pommern und Hamburg-Ost.

<sup>62</sup> Grethlein 2016, 396.

Statistiken<sup>63</sup>. Teilweise, jedoch keineswegs einheitlich, werden auf Kreis- oder Städteebene Daten zu Umbettungszahlen erfasst<sup>64</sup>. Verlässliche Daten liegen also allein den jeweiligen Friedhofswerken und -betreiber:innen vor, jedoch scheinen auch dort nicht immer systematische Erfassungen vorgenommen zu werden<sup>65</sup>.

Auf den 40 Friedhöfen des Nordfriesischen und denen des Dithmarscher Friedhofswerks (sieben Friedhöfe) bewegen sich die vorgenommenen Umbettungen pro Jahr i. d. R. im einstelligen Bereich. Auch in Wismar und Kiel wurden bisher maximal ein Dutzend Umbettungen pro Jahr vorgenommen. Auf dem Friedhof Ohlsdorf (Hamburg) wurden im Jahr 2020 insgesamt 31 Umbettungen vorgenommen. Dabei lässt sich für den Friedhof Ohlsdorf der gleiche Trend beobachten, der auch für das gesamte Hamburger Stadtgebiet gilt: Offenbar gab es einen signifikanten *Rückgang* der Umbettungszahlen. Während in den Jahren 2004–2006 auf den 52 Friedhöfen der Stadt im Schnitt 142 Umbettungen vorgenommen wurden, waren es für den Zeitraum 2018–2020 durchschnittlich nur noch 42 Umbettungen. Dieser Rückgang der durchgeführten Umbettungen in Hamburg lässt aufhorchen, da gemeinhin mit einer steigenden Zahl von Umbettungen aufgrund zunehmender Mobilität gerechnet wird<sup>66</sup>.

Die Aussagekraft der in dieser Arbeit erhobenen Zahlen ist sehr begrenzt, da kein empirischer Schwerpunkt gesetzt werden kann. Bei den stichprobenartigen Anfragen konnte nicht immer die Anzahl der Grabstellen pro Umbettung eingesehen werden, was für eine Einordnung der Zahlen wichtig wäre. Auch konnte in keinem Fall geprüft werden, wie viele *Anträge* auf Umbettung gestellt wurden (gegenüber den zur Durchführung gekommenen). Als Anlass für die Umbettungen wurden ausschließlich

---

<sup>63</sup> Angefragt wurden die für das Friedhofswesen zuständigen Ministerien in Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein. Zu Hamburg s. Anm. 65.

<sup>64</sup> Angefragt wurden die zuständigen Behörden in Hamburg, Kiel, Wismar, Stralsund, Rostock und Lübeck, wobei den drei Letztgenannten entweder keine Daten vorlagen, Zuständigkeiten nicht geklärt waren oder Antworten ausblieben.

<sup>65</sup> Angefragt wurden die beiden größten Friedhofswerke der Nordkirche in Nordfriesland und Dithmarschen, sowie der Friedhofsbetreiber Hamburger Friedhöfe -AöR-. Außerdem die Stadt Wismar als Betreiberin des städtischen Friedhofs.

<sup>66</sup> Vgl. Spranger/Joschko 2021, 347–354. Auch nach einer für den internen Gebrauch angefertigte Broschüre des Kirchenkreises Hamburg-Ost ist von einer steigenden Bedeutung der Umbettungsanträge in einer mobilen Gesellschaft auszugehen.



private Gründe angegeben. Bezüglich der Hamburger Zahlen bleibt unklar, in welcher Weise sie einen Trend abbilden. Zu fragen ist auch, ob dort lediglich die durchgeführten Umbettungen zurück gehen, oder auch die Umbettungsanträge? Hängt dies mit den gesetzlichen Hürden, den hohen Kosten, oder im Zuge der Anonymisierung mit einem sinkenden Interesse an den Grabstellen der nahen Angehörigen zusammen? Lassen sich Unterschiede in Stadt und Land wahrnehmen? Und was verbirgt sich grundsätzlich hinter den Gründen, die Angehörige veranlassen, Umbettungsanträge zu stellen? Eine Klärung dieser Fragen – die hier leider nicht vorgenommen werden kann – könnte nicht nur Aufschluss über Umbettungsangelegenheiten bringen, sondern darüber hinaus auch grundlegende Erkenntnisse über das Verhältnis von Angehörigen zur Grabstelle liefern.

Wie eine 2019 in Auftrag gegebene Studie zeigt, spricht sich in Deutschland „eine große Mehrheit von 69 Prozent“<sup>67</sup> dafür aus, dass Umbettungen von Urnen immer erlaubt sein sollten, wenn der Wunsch der Verstorbenen nicht dagegenspricht. Ob mit dieser großen Offenheit gegenüber einer Liberalisierung der Umbettungspraxis jedoch auch ein gesteigertes Bedürfnis nach Umbettungen korreliert, bleibt abzuwarten. Um eine mögliche Entwicklung der Umbettungsanträge und tatsächlich durchgeführten Umbettungen beobachten zu können, wäre eine bessere Datenlage wünschenswert. Handlungsbedarf besteht jedoch nicht nur in empirischer Hinsicht. Auch juristisch (4.) und theologisch (5.–6.) sind zahlreiche Fragen zu Umbettungsanliegen zu klären.

#### 4. Rechtliche Regelungen

Bestattungsrecht wird jeweils in den Bundesländern geregelt. Da es dabei große Übereinstimmungen gibt, können die hier relevanten Fragen weitgehend zusammenfassend abgehandelt werden<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> aeternitas e.V. 2019, [www.aeternitas.de/inhalt/marktforschung/meldungen/2019\\_aeternitas\\_umfrage\\_totenasche\\_mobilitaet](http://www.aeternitas.de/inhalt/marktforschung/meldungen/2019_aeternitas_umfrage_totenasche_mobilitaet) [20.02.2022].

<sup>68</sup> Zu den folgenden Ausführungen und sofern nicht anders gekennzeichnet vgl. Gaedke 2022, 201–221. Auf die rechtlichen Sonderwege jüdischer, muslimischer oder anderer Religionsgemeinschaften kann hier nicht eingegangen werden.

## 4.1. Bestattungs- und Friedhofszwang

In allen Ländern des Bundes besteht ausnahmslos Bestattungs- und grundsätzlicher Friedhofszwang<sup>69</sup>. Bestattungszwang bedeutet, dass Verstorbene einer Erd- oder Feuerbestattung zugeführt werden müssen. Diese hat gemäß des Friedhofszwangs stets auf Friedhöfen zu erfolgen. Der Friedhofszwang kann lediglich auf Grundlage ausdrücklicher gesetzlicher Ausnahmen aufgehoben werden. Grundsätzlich gilt auch für Aschenreste ein Beisetzungszwang<sup>70</sup>, wobei Bestattungen auf Privatgrundstücken i. d. R. verboten sind. In allen Ländergesetzen finden sich nicht nur Bestimmungen für Art und Ort der Bestattung, sondern auch zur *Beisetzungsfrist*. Diese regelt den Zeitraum zwischen Todes- bzw. Einäscherungszeitpunkt und der zu erfolgenden Beisetzung. Der Zeitraum beträgt i. d. R. nicht mehr als zehn Tage, für Urnen gelten z. T. Beisetzungsfristen von bis zu drei Monaten<sup>71</sup>. In den Bundesländern der Nordkirche haben Urnenbeisetzungen binnen eines Monats zu erfolgen, sodass auch im Falle eines anstehenden Umzugs (s. o. 2.) Beisetzungen zeitnah erfolgen müssen. Die Bestattung aufgrund unbeständiger Lebensumstände aufzuschieben, ist grundsätzlich also nicht möglich.

## 4.2. Totenfürsorgepflicht

Bei der Totenfürsorgepflicht<sup>72</sup> handelt es sich um das Recht und die Pflicht der nächsten Angehörigen<sup>73</sup>, über den Leichnam zu bestimmen. „Beherrschender Grundsatz des Totenfürsorgerechts ist die Maßgeblichkeit des Willens des Verstorbenen.“<sup>74</sup> Dies beruht auf dem postmortalen Persönlichkeitsrecht, das aus der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG), die

---

<sup>69</sup> Eine Ausnahme in Bezug auf den Friedhofszwang bildet Bremen, vgl. Gaedke 2022, 832f.

<sup>70</sup> In neueren Bestattungsgesetzen ist z. T. auch die Seebestattung als eigenständige Bestattungsart anerkannt und bedarf somit keiner Ausnahmegenehmigungen mehr. Für die im Gebiet der Nordkirche liegenden Länder trifft das auf Mecklenburg-Vorpommern (§13 Abs. 2 Satz 3 BestG M-V) und Schleswig-Holstein (§15 Abs. 1 Nr. 2 BestG SH) zu.

<sup>71</sup> Vgl. Gaedke 2022, 298.

<sup>72</sup> Zu den folgenden Ausführungen und sofern nicht anders gekennzeichnet vgl. a.a.O., 222–230.

<sup>73</sup> Je nach Ländergesetz kann dies jedoch auch von denjenigen mit einem „besondere[n] Vertrauen- und Näheverhältnis zum Verstorbenen“ ausgeübt werden, auch dann, wenn diese nicht zu den nächsten Verwandten zählen. A.a.O., 224.

<sup>74</sup> A.a.O., 223.

auch über den Tod hinaus gültig ist, abgeleitet wird<sup>75</sup>. Wenn jedoch der Wille der Verstorbenen nicht erkennbar ist, wird den Totenfürsorgeberechtigten mehr Rechte, z. B. hinsichtlich Art und Ort der Bestattung, eingeräumt. Die Totenfürsorgeberechtigten nehmen dann die Aufgabe der Totenfürsorge „quasi treuhänderisch für den Verstorbenen wahr und *nicht* im eigenen Primärinteresse der Trauerbewältigung.“<sup>76</sup> Insofern darf nicht gegen den erkennbaren oder mutmaßlichen Willen der Verstorbenen gehandelt werden.

Jedoch hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) bereits 2014 das Totenfürsorgerecht dem „Recht auf Privatleben“<sup>77</sup> unterstellt. Das bedeutet, dass anders als auf Bundesebene der EGMR v. a. die Bedürfnisse der *Hinterbliebenen* für das Totenfürsorgerecht geltend macht. Demnach würde auch bei Umbettungsanträgen dem Willen der Hinterbliebenen mehr Gewicht eingeräumt werden.

### 4.3. Totenruhe

Anspruch und Achtung der Totenruhe<sup>78</sup> genießen höchsten Verfassungsrang, da sie durch die unantastbare Würde des Menschen (s. o. 4.2.) abgesichert sind. Darüber hinaus wird in Bezug auf die Totenruhe und Ruhezeiten regelmäßig auf die Wahrung eines „Pietätsempfinden[s]“ und einer „kulturellen Bedeutung“<sup>79</sup> verwiesen. Dementsprechend soll die Dauer der Totenruhe nicht nur die Verwesungsdauer berücksichtigen, sondern auch die „Würde des Verstorbenen und das sittliche Empfinden der Allgemeinheit“<sup>80</sup> schützen. Da Totenaschen, obwohl sie anderen Verwesungsprozessen unterliegen, den „gleichen Anspruch auf pietätvolle Behandlung und Wahrung der Totenruhe“<sup>81</sup> genießen wie erdbestattete Leichen, gelten hier i. d. R. gleiche Mindestruhezeiten. Diese betragen je nach Bundesland, Friedhofsträger und Bodenart 15–30 Jahre. Aufsehenerregend erscheint

---

<sup>75</sup> Vgl. a.a.O., 416.

<sup>76</sup> A.a.O., 224, mit Verweis auf die ausdrückliche Bestätigung durch den Beschluss des Bundesgerichtshofs vom 29.10.2014. Hervorhebung PK.

<sup>77</sup> Art. 8 Abs. 1 EGMR, zitiert nach ebd.

<sup>78</sup> Zu den folgenden Ausführungen und sofern nicht anders gekennzeichnet vgl. a.a.O., 311–326.

<sup>79</sup> A.a.O., 405.

<sup>80</sup> A.a.O., 322.

<sup>81</sup> A.a.O., 467.

insofern ein Urteil des VGH München<sup>82</sup>, bestätigt durch das BVerwG 2019<sup>83</sup>: Hier wurde eine nur *zweijährige* Mindestruhezeit für Aschenreste in einer Friedhofssatzung unter bestimmten Voraussetzungen für zulässig befunden. Zwar war auch dort für den Regelfall eine zwölfjährige Ruhezeit vorgesehen, die jedoch verkürzt werden konnte. Damit wurde den Verstorbenen und Totenfürsorgeberechtigten „ein (wünschenswertes) höheres Maß an Eigenverantwortung für die Dauer ungestörter Totenruhe“<sup>84</sup> eingeräumt. Dadurch wurde der

„postmortale[] Achtungsanspruch individualisiert und damit in gewisser Weise auch zur Disposition des Verstorbenen sowie der Angehörigen gestellt [...]. Damit steht nicht das – wie auch immer festzustellende – Pietätsempfinden der Allgemeinheit standardisiert im Raum, sondern es bestimmt sich nach dem, was den Betroffenen wichtig war“<sup>85</sup>.

Damit ist in der Rechtsprechung ein Schritt in Richtung einer Bedürfnisorientierung der Hinterbliebenen gemacht worden. Diese Möglichkeit der verkürzten Mindestruhezeit hätte großen Einfluss auf Umbettungen, da diese *vor* Ablauf der Mindestruhezeit i. d. R. nicht zulässig sind.

#### 4.4. Umbettungen

Bei Entscheidungen über Umbettungen sind zwei „kollidierende[] Rechtsgüter“<sup>86</sup> gegeneinander abzuwägen; einerseits das Verfügungsrecht der Angehörigen im Rahmen des Totenfürsorgerechts (s. o. 4.2.) und andererseits der Schutz der Totenruhe (s. o. 4.3.). Letzterem wird zumeist Vorrang gegenüber Ersterem eingeräumt. Darüber hinaus stünden Umbettungen dem „Sittlichkeit- und Pietätsempfinden“<sup>87</sup> entgegen. Entsprechend dem Gleichheitsgrundsatz von Leichen und Urnen<sup>88</sup> spielt es i. d. R. keine Rolle, ob es sich um Umbettung von Urnen oder erdbestatteten Leichen handelt.

---

<sup>82</sup> VGH München, Urt. v. 31.01.2018 – 4 N 17.1197 –, BayVBI 2018, 519–522 (Normenkontrollverfahren nach § 47 Abs. 1 Nr. 2 VwGO), s. a.a.O., 324.

<sup>83</sup> BVerwG, Urt. v. 19.06.2019 – 6 CN 1.18 –, s. a.a.O., 325.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> A.a.O., 416.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Zum Gleichheitsgrundsatz von erdbestatteten Leichen und Urnenaschen vgl. a.a.O., 333.

In Ausnahmefällen wird jedoch dem Verfügungsrecht der Angehörigen stattgegeben, vor allem dann, wenn das „Verfügungsrecht nicht im Sinne des Verstorbenen oder der berechtigten Angehörigen ausgeübt werden konnte.“<sup>89</sup> Ein Umbettungsanspruch ist dann „nichts anderes als das Verlangen, die Totenfürsorge angemessener auszuüben als bei der ersten Bestattung.“<sup>90</sup> Dies kann z. B. der Fall sein, wenn der/die Verstorbene den nachweisbaren Wunsch hatte, an einem anderen als dem derzeitigen Ort beigesetzt zu werden, oder der überlebende Ehegatte neben dem/der Verstorbenen beigesetzt werden möchte und sich dies nur durch eine Umbettung realisieren ließe. Eine Umbettung soll jedoch nicht den vom „Gesetz gewollten Schutz der Totenruhe“ untergraben, was z. B. bei einer „zweiten Umbettung“<sup>91</sup> anzunehmen wäre.

Der im vorliegenden Fall angeführte Anlass eines Umzuges (s. o. 2.) stellt nach derzeitiger Rechtsauslegung *keinen* hinreichenden Grund für eine Umbettung dar<sup>92</sup>. Erst wenn dem „Antragsteller der Besuch der bisherigen Grabstätte unter keinen Umständen mehr zugemutet werden kann“<sup>93</sup>, wird einem Umbettungsantrag stattgegeben<sup>94</sup>. Wenn „das Recht auf Totenfürsorge in unzumutbarer Weise erschwert“<sup>95</sup> wird, kann eine Umbettung u. U. sogar dann vorgenommen werden, wenn sie *nicht* dem Willen des Verstorbenen entspricht. Können nämlich Grabpflege und Totengedenken nicht mehr angemessen ausgeführt werden, würde auch dadurch die „Würde des Verstorbenen [...] nicht hinreichend zur Geltung kommen.“<sup>96</sup> Verweigert der Friedhofsträger die Erlaubnis einer Umbettung, weil diese „ohne genügenden Grund verlangt wird [...] oder pietätswidrig wäre“<sup>97</sup>, kann über den

---

<sup>89</sup> A.a.O., 417.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> A.a.O., 420.

<sup>92</sup> Vgl. mit ausführlicher Begründung: VG Gelsenkirchen, Urt. v. 19.09.2017 – 14 K 4013/16 –, juris; zuletzt VGH München, Beschl. V. 19.03.2018 – 4 Z. B. 16.2301 –, juris., s. a.a.O., 421.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Vgl. z. B. OVG Münster, Urt. v. 29.04.2008 – 19 A 2896/07 –, NWVBl. 2008, 471–472, s. ebd.

<sup>95</sup> VG Münster, Urt. v. 26.08.2011 – 1 K 2077/10, zitiert nach Spranger/Joschko 2021, 350.

<sup>96</sup> Ebd. Eine Distanz von 300 km zwischen Wohnort und Grabstelle wurde als hinreichender Grund vom Gericht jedoch abgelehnt.

<sup>97</sup> Gaedke 2022, 424.

Verwaltungsrechtsweg gegen solche Verweigerung Einspruch erhoben werden.

Wenn ein Umbettungsantrag also einer – wie auch immer auszulegenden – „herrschenden sittlichen Auffassung“<sup>98</sup> nicht entgegensteht, wäre in Zukunft ein entsprechender Ausgleich zwischen Totenruhe und Totenfürsorge möglich. Nach dem Urteil des EGMR (s. o. 4.3.) und angesichts der neuen Bedürfnisse in der Bestattungs- und Trauerkultur (s. o. 3.), bedeutete dies eine Stärkung der Rechte der Hinterbliebenen. Dabei scheint der Gesetzgeber stets darauf bedacht, dass keine „religiösen Vorstellungen“<sup>99</sup> oder das „sittliche Empfinden“<sup>100</sup> der Allgemeinheit gestört werden. Was darunter im Wandel der Zeit allerdings zu verstehen ist, können Rechtstexte nicht näher erläutern und sind somit auf Deutungen jenseits der Rechtsprechung angewiesen. Eine Klärung aus *evangelischer* Perspektive, inwieweit Umbettungen also „religiöse Vorstellungen“ oder „sittliches Empfinden“ tangieren, soll durch die folgenden Arbeitsschritte erhellt werden.

## 5. Der Umbettungsantrag als theologische Herausforderung

Für eine christlich-evangelische Bewertung des Umbettungsanliegens wird zunächst nach einem möglichen Proprium biblischer Sepulkralkultur gefragt (5.1.), bevor ausgewählte Aspekte der Kirchengeschichte den Blick für die Funktion von Umbettung schärfen sollen (5.2.). Unter 5.3.1. soll eine anthropologische bzw. eschatologische Einordnung von Toten vorgenommen werden, die dann als Grundlage der ethischen Überlegungen zum Umgang mit toten Körpern dient, woraus sich auch eine Beurteilung des Umbettungsanliegens ableiten lässt (5.3.2.).

---

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> § 1 BestG SH, s. a.a.O., 1028; ähnlich z. B. § 21 BestG HH, s. a.a.O., 869.

<sup>100</sup> § 10 Abs. 3 BestG HH, s. ebd.; ähnlich § 1 BestG SH, s. a.a.O., 1029; § 9 Abs. 1 BestG M-V, s. a.a.O., 900.

## 5.1. Biblische Aspekte

Dass „*der* Bibel“ zu Fragen der Bestattungs- und Trauerkultur ebenso wenig normative Geltung zugesprochen werden kann wie auch in anderen Bereichen, ergibt sich schon allein aus dem vielfältigen Textbefund. Doch gerade zu den Themen Tod, Trauer und Bestattung zeigen die biblischen Texte eine überraschende Zurückhaltung. Dies mag verwundern, da insbesondere angesichts des Todes mit klaren theologischen Deutungs- und Handlungs(an)geboten gerechnet werden könnte, die jedoch weder im Alten noch im Neuen Testament begegnen.

### 5.1.1. Altes Testament

Im langen, etwa 1000-jährigen Entstehungszeitraum der alttestamentlichen Texte wurden auch die Fragen nach Bestattung und Trauer unter sich wandelnden religiösen, geschichtlichen und politischen Bedingungen verhandelt. Dabei werden Bestattungs- und Trauerformen jedoch an keiner Stelle in einem größeren, systematisierenden Zusammenhang dargestellt. Insofern soll hier eine Auswahl von einzelnen, für das Thema Umbettung relevanten Perikopen vorgestellt werden. Zunächst werden jedoch archäologische Befunde Berücksichtigung finden, da diese mehr noch als die biblischen Texte Aufschluss über Bestattungsformen alttestamentlicher Zeit geben.

Der Normalfall der Bestattungen im Alten Israel waren Erdbestattungen. Zwar waren auch andere Bestattungsformen bekannt, so z. B. die Mumifizierung in Ägypten oder die Kremation beim Volk der Phönizier<sup>101</sup>. Im Palästina der Eisenzeit wurden jedoch, je nach geographischer Gegebenheit, Gruben- oder Höhlengräber bevorzugt<sup>102</sup>. Beim *Grubengrab* wurden die Leichname in den Boden gelegt und z. T. auch mit Grabbeigaben versehen. Solche Grubengräber konnten durch schlichte Lehmziegelumrandungen oder Abdeckungen gekennzeichnet werden. Um das *Höhlengrab* entwickelte sich hingegen im Laufe der Zeit eine (regional

---

<sup>101</sup> Zu den Todesvorstellungen und der daraus resultierenden Bestattungs- und Trauerkultur im Kontext des Alten Testaments vgl. Fischer 2018, 11–25.

<sup>102</sup> Zu den archäologischen Befunden vgl. Kamlah 2009, 263–297.

z. T. unterschiedliche) aufwändigere Architektur. Höhlengräber waren i. d. R. Familiengräber, die von einer Generation an die nächste weitervererbt wurden (vgl. Gen 23; 49,29–33; 50,13; Ri 16,31; vgl. daher auch die Redewendung וַיִּקְבֹּר בְּקִבְרֵ אָבִיו „im Grab seines Vaters begraben“ Ri 8,32; 2Sam 2,32; 17,23; u. ö.). Die Bedeutung von *Repositorien* (Knochengruben) in vielen solchen jüdischen Höhlengräbern ist umstritten<sup>103</sup>. Wahrscheinlich waren sie jedoch nicht nur für die Entsorgung der sterblichen Überreste gedacht, um Platz für neue Grablegen zu schaffen, sondern dienten auch dazu, den „alten Begräbnissen gegenüber [...] größtmöglichen Respekt [zu] erweisen.“<sup>104</sup>

Neben dieser gängigen Bestattungspraxis finden sich in den alttestamentlichen Schriften aber auch zahlreiche Sonderfälle, die etwa auf individuelle Bestattungswünsche, aber auch auf das praktisch Naheliegende zurückzuführen sind. So wird in 2Kön 13,21 berichtet, dass bei einer Bestattung besondere Eile wegen einfallender Räuber geboten war, sodass ein weiterer Leichnam im noch frischen Grab von Elias beigesetzt werden musste. Von einer Synthese eines jüdischen mit einem ägyptischen Bestattungsritual berichtet ausführlich die Erzelterngeschichte: Jakob und später dessen Sohn Joseph wollen nicht an ihren Sterbeorten in Ägypten, sondern im heimatlichen Kanaan beigesetzt werden (Gen 49,29–50,14; Ex 13,19; Jos 24,32). Dass eine Überführung des Leichnams überhaupt in Erwägung gezogen werden konnte, wird mit den *technischen* Möglichkeiten der Einbalsamierung der ägyptischen Bestattungskultur begründet (Gen 50,2f.). Das Alte Testament berichtet auch von einer Umbettung: Weil Saul und dessen Sohn Jonathan durch Kriegswirren nicht angemessen bestattet werden konnten, hat David später eine Umbettung der Gebeine in das Familiengrab Sauls veranlasst (2Sam 21,14).

Obwohl diese Bestattungen nicht der „Norm“ entsprachen, wurden gerade durch den ungewöhnlichen Umgang mit den Toten in der Erzelternerzählung und auch bei der Saul-Bestattung die beiden zentralen Aspekte alttestamentlichen Totengedenkens berücksichtigt: zum einen, in „Frieden im Verband der Ahnen ruhen zu können“ und zum anderen, von den „Lebenden

---

<sup>103</sup> Zur Diskussion vgl. a.a.O., 274f.

<sup>104</sup> A.a.O., 275.



nicht vergessen zu werden.“<sup>105</sup> Ein gemeinsamer Bestattungsort war deshalb von Bedeutung, da hier der Verbleib im diesseitigen und jenseitigen Familienverband dauerhaft gewährleistet werden konnte. Insofern galt ein fehlendes Begräbnis (Dtn 28,26; 1Sam 17,44; 1Kön 14,11; Jer 7,33; Ez 29,5 u. ö.), ein Vernichten des Leichnams (z. B. durch Kremation, vgl. Jos 7,25; Lev 20,14) oder sogar das Wiederausgraben und Verstreuen des Leichnams (Jer 8,1f) als „schlimmste Bestrafung des Verstorbenen.“<sup>106</sup> Eine Aufnahme bei den Familiennahmen wurde unmöglich, da eine „räumliche Repräsentation der Toten durch Gräber“<sup>107</sup> fehlte. Somit konnte es keinen „Haftpunkt für ein bleibendes Andenken“<sup>108</sup> mehr geben. Fehlendes Andenken bedeutete aber den sozialen und somit erst den eigentlichen Tod.

Das Totengedenken war nämlich in erster Linie etwas *Soziales*. Angemessenes Erinnern gewährte den Toten weiterhin einen Ort in der Gemeinschaft der Lebenden. Für die Lebenden wiederum diente das Totengedenken ebenfalls dem Überleben. Da ein Leben unabhängig vom Familienverbund schon allein ökonomisch im Alten Orient kaum möglich war, diente die Beziehung zu den Toten dem Erhalt der Identität: Durch das Gedenken wurde familiäre Kontinuität hergestellt und rückversicherte Identitätsbildung ermöglicht<sup>109</sup>. Im Zuge einer sich in „nachexilischer Zeit allmählich herausbildende[n] jüdische[n] Identität“<sup>110</sup> gewann das Totengedenken auch über die Familiengemeinschaft hinaus und somit für die jüdische Volksgemeinschaft an Bedeutung. Gerade in unruhigen politischen und theologischen Zeiten kam dem Totengedenken eine „stabilisierende Wirkung“<sup>111</sup> zu. Um auch nach Ende des Königtums eine kollektive Identität zu bilden, wurde nun die „Verortung eines Totengedenkens“<sup>112</sup> immer bedeutsamer (vgl. z. B. die nachexilische Erzählung des Erwerbs des Patriarchengrabes durch Abraham in Gen 23<sup>113</sup>). Mit der Toten-Verortung

---

<sup>105</sup> Kühn 2009, 484.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Vgl. a.a.O., 483.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> A.a.O., 486.

<sup>113</sup> Vgl. ebd. Ebenfalls wichtig ist die herausragende Bedeutung von Ahnenbildern als Repräsentanten der Toten in der Umwelt des Alten Testaments, vgl. a.a.O., 492–494.

hing auch stets eine *Kommunikation* mit den Toten zusammen, sodass Grab und Begräbnis ein „Band zwischen den Lebenden und den Toten“<sup>114</sup> knüpften. Dies schlug sich sowohl in einer Versorgung der Toten mit Speisen nieder (vgl. Dtn 26,14), als auch in der Befragung der Totengeister (vgl. Dtn 18,11; Lev 19,31; 20,4). Über diese Praktiken der Volksfrömmigkeit erfahren wir nur über Verbote, da sie in Konkurrenz zum JHWH-Kult treten konnten<sup>115</sup>.

Diese Trennung der Bereiche in die des Lebens und die des Todes wurde gerade im kultisch-priesterlichen gefordert. Da der Tod mit Unreinheit identifiziert wurde, schreibt Lev 21,10-12 ein Verunreinigungsverbot der Hohepriester vor<sup>116</sup>, laut Num 19,16 wird jede Person durch die Berührung eines Grabes für sieben Tage kultisch unrein. Die Trennung von einer *gottgewollten Lebenssphäre* und einer *gottfernen Todessphäre* entspricht der altisraelischen Vorstellung des שְׂאוֹל (Sche'ol), des Totenreichs. Dieses wurde als Ort äußerster Gottesferne vorgestellt (Ps 6,6; Ps 30,10f; Ps 88,6–13; Jes 38,18f u. ö.). Erst im Laufe der Zeit entwickelte sich der Glaube, dass JHWH durch eine „Kompetenzausweitung“<sup>117</sup> auch Macht über den שְׂאוֹל (Sche'ol) ausüben konnte (Am 9,1–4; Jes 26,19). Da vorher das Totenreich nicht zum Machtbereich JHWHs zählte, ist damit zu rechnen, dass sich auch die theologische Reflexion kaum auf diesen Bereich ausdehnte. So stellen alttestamentliche Berichte über sonstige Trauerriten eher einen kulturellen status quo dar, ohne jedoch theologische Deutungen vorzunehmen<sup>118</sup>. Zugespitzt hieße das, dass im Alten Israel Trauer weitgehend „immanent ist [und] keinen weiteren Gottesbezug hat“<sup>119</sup>.

Es ist tatsächlich anzunehmen, dass sich Todesvorstellungen, Trauer- und Bestattungsriten im Alten Israel v. a. in der Volksfrömmigkeit und jenseits einer „offiziellen“ Schrift-Theologie entwickelten. Totengedenken im Alten

---

<sup>114</sup> Janowski 2008, 273f, zitiert nach Kamlah 2009, 291.

<sup>115</sup> Vgl. Kühn 2009, 497.

<sup>116</sup> Zur Verunreinigung durch die Berührung Toter vgl. Achenbach 2009, 347–369.

<sup>117</sup> Fischer 2018, 32.

<sup>118</sup> Zu solchen Trauerritualen zählten u. a. die Totenklage (Jer 22,18 u. ö.), das Zerreißen von Kleidern (Gen 37,34), das Anlegen von Trauergewändern (Jes 58,5), das Streuen von Asche auf das Haupt (Jos 7,20), das Scheren von Bart und Haaren (Am 8,10), das Verhüllen des Antlitzes (2Sam 19,5), das Fasten (1Sam 31,13) und das Halten des Trauermahls (Jer 16,7).

<sup>119</sup> Heckel/Zeeb 2015, 100.

Israel kann deshalb auch „unabhängig von den religiösen und theologischen Vorstellungen zunächst einmal [als] ein zutiefst soziales und kulturelles Phänomen“<sup>120</sup> verstanden werden. Eine proaktive theologische Programmatik in Bezug auf Todesvorstellungen, Bestattungs- und Trauerrituale ist nicht erkennbar. Bestehendes wurde oftmals als selbstverständlich vorausgesetzt und in seltenen Fällen vorsichtig korrigiert (s. o. Verbote in den Gesetzeskorpora). Nicht der offizielle Kult, sondern der familiäre Kontext bildete den primären Ort einer Sinnerzeugung von Trauer- und Bestattungshandlungen. Stets waren diese im Alten Israel einem „fortgesetzten Wandel unterworfen und stark von lokalen Gegebenheiten geprägt“<sup>121</sup>.

So etablierten sich zu einem späteren Zeitpunkt, nach der Entstehung der alttestamentlichen Schriften, im Judentum z. T. auch *Zweit- bzw. Sekundärbestattungen*: für das 1.–4. Jahrhundert sind diese für den syropalästinischen Raum in großer Zahl nachgewiesen<sup>122</sup>. Dabei folgte auf die erste Beisetzung nach etwa einem Jahr eine „endgültige rituelle Grablegung der Gebeine.“<sup>123</sup> Umstritten ist die Funktion einer solchen Sekundärbestattung: So kann sie soziologisch als „Abschluss einer liminalen Trauerphase“, oder – ähnlich – psychologisch als „definitiven Endes der individuellen Trauerphase“<sup>124</sup> gedeutet werden. Auch pragmatische Ursachen wie Platzmangel könnten Grund einer Sekundärbestattung gewesen sein.

### 5.1.2. Neues Testament

Auch zur Entstehungszeit des Neuen Testaments gab es unterschiedliche und nebeneinander bestehende Todesvorstellungen und Bestattungsformen<sup>125</sup>. Mehr noch als das Alte Testament zeigt das Neue jedoch ein noch geringeres Interesse an Fragen zu Trauer- und Bestattungsformen. Dies verwundert nicht, steht hier doch die Verkündigung des anbrechenden Reich Gottes (Mk

---

<sup>120</sup> Kühn 2009, 482.

<sup>121</sup> Fischer 2018, 37.

<sup>122</sup> Vgl. Volp 2002, 31–34.

<sup>123</sup> A.a.O., 31.

<sup>124</sup> A.a.O., 33.

<sup>125</sup> Zu Bestattungsformen und Trauerritualen in der Umwelt des Neuen Testaments vgl. a.a.O., 31–95.

1,15) und damit die Überwindung der Macht des Todes (1Kor 15,54f u. ö.) im Zentrum. Darüber hinaus ist das Neue Testament in weiten Teilen von einer Naherwartung der Wiederkunft Christi geprägt, die ein Nachdenken über Bestattungen der Gläubigen ohnehin überflüssig erscheinen ließ.

Pointierten Ausdruck findet dieses Desinteresse am Umgang mit den Toten im Apophthegma Jesu: „Lasst die Toten ihre Toten begraben.“ (Mt 8,21f; Lk 9,59f). Hier werden die „selbstverständlichen Pietätspflichten der hinterbliebenen Verwandten bzw. Volksgenossen“<sup>126</sup> scheinbar fundamental infrage gestellt. Jedoch sollte damit die vorhandene Bestattungspraxis nicht tatsächlich aufgehoben werden. Vielmehr verdeutlicht diese, vor dem Hintergrund jüdischer Bestattungskultur ungeheuerliche Aussage (vgl. o. 5.1.), die Radikalität der Botschaft Jesu: Die Gläubigen werden in die Nachfolge gerufen und so auch zum Verlassen familiärer Kontexte aufgefordert (vgl. Mt 10,37; Lk 14,26), wozu im jüdischen Kulturraum eben auch die Toten und die Totenfürsorge zählte. Zu dieser Fürsorgepflicht ist auch das Ansinnen Josefs von Arimathäa zu zählen, der von den römischen Behörden den Leichnam Jesu erbat, um ihn bestatten zu können (Mk 15,43). Dies war nicht unüblich, da Hingerichtete, sofern sie nicht von Hinterbliebenen versorgt wurden, i. d. R. in Massengräbern verscharrt wurden<sup>127</sup>.

Wie schon das Apophthegma dienen auch die Auferweckungserzählungen<sup>128</sup> der Verkündigung des Reich Gottes und der Überwindung des Todes. So können selbst unbestattete und geschändete Leichen (Offb 11,7–12) durch den Geist Gottes wiederbelebt und in den Himmel aufgenommen werden<sup>129</sup>. Auch die Reflexionen von Paulus zielen darauf ab, die Verwesung der Toten nicht als deren endgültiges Schicksal anzuerkennen (z. B. 1Thess 4,13–18). Deshalb konnten Fragen zur Bestattung auch im Zusammenhang einer individuellen Auferstehungshoffnung (vgl. 1Thess 4; 5) ausgeblendet

---

<sup>126</sup> Kühschelm 1998, 402.

<sup>127</sup> Vgl. a.a.O., 411.

<sup>128</sup> Erweckung des Jäirus-Töchterleins (Mk 5,21-24.35-43); Erweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17); Erweckung des Lazarus (Joh 11,1-46), sowie die Erweckung der Tabita durch Petrus (Apg 9,36-42) und des Eutyches durch Paulus (Apg 20,7-12). Vgl. auch die übrigen Hinweise auf Totenerweckung (Mt 11,5; Lk 7,22; Mt 10,8).

<sup>129</sup> Zu der schwer einzuordnenden Perikope vgl. Kühschelm 1998, 408.

werden. Zwar versucht Paulus gerade über das Motiv der Leiblichkeit an der „unverwechselbaren individuellen Persönlichkeit eines Menschen [...] festzuhalten.“<sup>130</sup> Die Vorstellung eines neuen und *unverweslichen* Leibes (1Kor 15,50) aber ließ die Bedeutung des irdischen toten Körpers eher weiter verblassen. Angesichts von Parusieerwartung und Auferstehungshoffnung traten Fragen zum Umgang mit den toten Leibern zurück.

Weder Neues noch Altes Testament zeigen also Interesse daran, eine „eigene“ Bestattungs- und Trauerkultur zu entwickeln. Offensichtlich verlassen sich die Texte der Bibel weitgehend auf die Leistungsfähigkeit profaner Bestattungs- und Trauerformen und verzichten auf theologische Deutungen von bestehenden Umgangsformen mit dem Tod und Toten. „Christliche“ – oder genauer „kirchliche“ – Bestattungen entwickelten sich erst später.

## 5.2. Kirchengeschichtliche Impulse

Lange noch hat das Christentum die bestehenden Bestattungs- und Trauerriten seiner Umwelt als selbstverständlich vorausgesetzt und sie weitgehend konfliktfrei angenommen – abgesehen von vereinzelten Protesten einiger Kirchenväter gegen explizit pagane Riten, die zumeist jedoch ungehört verhallten<sup>131</sup>. So spielten „Rituale im Zusammenhang mit Tod und Bestattung [...] in der überlieferten literarischen Diskussion der Christen der ersten *fünf* Jahrhunderte keine herausragende Rolle.“<sup>132</sup> Christliche Bestattungen fanden also zunächst unter den (vielfältigen) Bedingungen statt, die auch „für die paganen Mitmenschen galten“<sup>133</sup>, vor allem also die Bestattungspraktiken des antiken Griechenlands und Roms.

Trotzdem wurde durch das Christentum ein grundlegender Wandel der Bestattungskultur eingeleitet. Denn nun war an die „Stelle der biologischen Familie [...] die christliche Gemeinde getreten. Die neue Gemeinde-Familie [...] sorgte sich auch wie die biologische Familie um die Totenfürsorge“<sup>134</sup> (vgl. o. 5.1.). Nachdem das Christentum Ende des 4. Jahrhunderts

---

<sup>130</sup> Heckel/Zeeb 2015, 103.

<sup>131</sup> Vgl. Volp 2018, 124–132.

<sup>132</sup> Volp 2002, 96. Hervorhebungen PK.

<sup>133</sup> A.a.O., 102.

<sup>134</sup> Sörries 2009, 28.

staatstragende Religion wurde, übernahm die Kirche auch das gesamte Bestattungswesen. Welche Vielfalt auf dieser Grundlage schon allein im abendländischen Christentum hervorgebracht wurde, kann im Folgenden nur in Ansätzen und für die Fragestellung dieser Arbeit besonders relevanten Gesichtspunkten aufgezeigt werden. Auffallend ist, dass der mobile Umgang mit Verstorbenen und bereits Bestatteten teils in theologische Konzeptionen eingebunden wurde (s. 5.2.1. und 5.2.2.), teils aber auch überraschend wenig theologisches Nach-denken hervorgerufen hat (s. 5.2.4.).

### 5.2.1. Die Reliquie als „Moblie“<sup>135</sup>

Ein zuweilen angeführtes Beispiel im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Mobilitätsdynamiken der Sepulkralkultur ist der Bezug auf die Reliquienverehrungen der Antike und des Mittelalters<sup>136</sup>. Der Reliquienkult scheint insofern in besonderem Gegensatz zu gegenwärtigen „konventionellen“ Vorstellungen zu stehen, als dass er auf eine vollständige Verfügbarmachung der toten Körper der Märtyrer:innen und Heiligen abzielte. Gleichzeitig kommt in der Reliquienverehrung eine höchst resonante Beziehung zwischen Lebenden und Toten bzw. ihren Repräsentanzen zum Ausdruck<sup>137</sup>.

Der Kult um die sterblichen Überreste von herausragenden religiösen Persönlichkeiten entwickelte sich trotz fehlender neutestamentlicher Grundlage recht schnell im frühen Christentum. Bereits beim Martyrium des Polykarp (Mitte des 2. Jahrhunderts) wurden dessen Gebeine gesammelt, da man diese für „wertvoller als Edelsteine“<sup>138</sup> erachtete. Ab dem 4. Jahrhundert wurden Märtyrer in Kirchen umgebettet, um auf ihren Gebeinen Altäre zu errichten<sup>139</sup>. Reliquien erlangten bald eine so hohe Bedeutung, dass sie

---

<sup>135</sup> Mädler 2008.

<sup>136</sup> Vgl. dazu u. a. Klie/Kühn 2020, 7–18; Roser 2006, 114–116.

<sup>137</sup> Insofern wäre auch eine resonanztheoretische Betrachtung der Reliquienverehrung interessant. Wie Hartmut Rosa gezeigt hat, können auch Dinge als „belebte, beseelte oder *sprechende*“ wahrgenommen werden. Ein „resonantes Beziehungs- und Verweisungsgeflecht“ wird in der Reliquienverehrung sinnfällig dargestellt. Zu Objektbeziehungen als Teil der diagonalen Resonanzachse vgl. Rosa 2018, 381–393, hier: 381. Zur Sprach- und Beziehungsfähigkeit von Objekten vgl. auch Boff 1998 (1975), 9f.

<sup>138</sup> Angenendt 1998, 70.

<sup>139</sup> Die Notwendigkeit einer Altar-Reliquie besteht in katholischen Kirchen bis heute.

regelmäßig gestohlen, verhandelt und verschenkt wurden<sup>140</sup>. Bei einigen Heiligen konnten schon zu deren Lebzeiten Konflikte über den Verbleib ihrer sterblichen Überreste ausbrechen<sup>141</sup>. Eine „hysterische Gier“ konnte gar zur „frommen Zerstörung der Begräbnisstätte“<sup>142</sup> verehrungswürdiger Toter führen.

Dieser mit Ernst und Eifer betriebene Reliquienkult gründete in der Vorstellung, dass ein Teil der heiligen Seele in den Gebeinen – und auch in Sekundärreliquien wie z. B. Kleidungsstücken – verblieben war; durch Berührung oder körperliche Nähe konnte man nun Anteil an einer himmlischen Kraft gewinnen<sup>143</sup>. Um möglichst vielen Menschen Zugang zu dieser heilsverströmenden und schützenden Kraft zu ermöglichen, wurden die Gebeine der Heiligen spätestens seit dem 10. Jahrhundert geteilt, um sie auf verschiedene Orte zu verteilen<sup>144</sup>. Fortan konnte ein kleiner Teil der Reliquie stellvertretend den ganzen Körper des/der Heiligen repräsentieren<sup>145</sup>. Diese Ortsgebundenheit konnte sich im Laufe der Zeit durch mediale Verbreitung von Statuen und Bildern der Heiligen verflüchtigen, sodass sich eine „Allgegenwart“ der Heiligen<sup>146</sup> entwickeln konnte. Parallel dazu verlor auch die Echtheit der Reliquien zunehmend an Bedeutung, sodass ab dem 12. Jahrhundert auch falsche Reliquien als wundermächtig galten, sofern ihnen *echte* Andacht entgegengebracht würde<sup>147</sup>. Letzteres setzte freilich den *Glauben* an deren Echtheit voraus, sodass es sich hier – ähnlich wie bei der Frage nach der Bedeutung der *tatsächlichen* Präsenz körperlicher Überreste in heutigen Grabstellen (s. o. 3.3.) – um einen Glaubenssatz handelt, der auch ohne eine faktische Entsprechung funktionieren konnte. Andersherum würde allerdings, wenn die Falschheit der Reliquie (oder Grabstätte) erwiesen wäre, ein solcher Glaubenssatz seinen Haftpunkt verlieren.

---

<sup>140</sup> Vgl. Dinzelbacher 1990, 120.

<sup>141</sup> So z. B. bei Franz v. Asisi, vgl. a.a.O., 151.

<sup>142</sup> A.a.O., 153.

<sup>143</sup> Vgl. Angenendt 1998, 70.

<sup>144</sup> Ohler 1987, 583.

<sup>145</sup> Zur Vorstellung des *pars pro toto* in verschiedenen Kulturen und Religionen vgl. Hahn 1998, 756–770.

<sup>146</sup> Angenendt 1997, 128.

<sup>147</sup> Vgl. Dinzelbacher 1990, 119.

Konstitutiv für den Glauben an die Wundermächtigkeit der Reliquien – unabhängig von deren Echtheit oder Falschheit – war die Vorstellung einer „Realpräsenz“<sup>148</sup>. Die Heiligen wurden in den Reliquien als tatsächlich gegenwärtig angesehen, sodass sie selbst zu *Handlungssubjekten* wurden. Entsprechend dem antiken und auch mittelalterlichen Seinsverständnis, dass die Toten in *einer* Gemeinschaft mit den Lebenden vereint waren, galten auch Tote als „Personen im rechtlichen Sinn“<sup>149</sup>. Somit waren auch sie „Subjekte von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft“, die „unter den Lebenden gegenwärtig“<sup>150</sup> waren. Tote waren also keine reinen *Objekte* der Erinnerung und somit passiv von den Lebenden bestimmt, sondern wurden als *aktiv* Handelnde wahrgenommen<sup>151</sup>. Konsequenterweise konnten Reliquien auch bestraft werden, wenn etwa gewünschte Hilfeleistungen oder Heilungen ausblieben<sup>152</sup>.

Die Reliquien bildeten in der mittelalterlichen Frömmigkeit den „notwendigen Kontrapunkt zwischen Irdischem und Überirdischem“<sup>153</sup>. Jede Reliquie verwies also immer auch über sich selbst hinaus auf einen transzendenten Gesamtzusammenhang. Dabei waren die Grenzen zwischen Volks- und Hochreligion im Reliquienkult nicht immer eindeutig (vgl. auch 5.1.1.). Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass in vielen Punkten die „liturgische Praktik nicht theologisch präkonzipiert worden war, sondern eher nur theologisch sanktionierte [i.S.v. billigten], was bereits Usus war.“<sup>154</sup> Dabei lässt sich erkennen, dass die hohe Mobilität der Reliquien stets den Lebenden diene, da ihnen so eine besondere Nähe zu himmlischen Kräften zuteilwerden konnte. Gleichzeitig war die Reliquienverehrung eingebunden in ein Beziehungsgeschehen zwischen Lebenden und Toten, das fest in der Vorstellungswelt des Mittelalters verankert war.

Der volkstümlich-religiöse Reliquienglaube wirkte sich auch maßgeblich auf die mittelalterliche Bestattungskultur aus: Weil man sich von den Reliquien

---

<sup>148</sup> A.a.O., 124.

<sup>149</sup> Oexle 1983, 22.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Zum immer noch ambivalenten Status der Toten heute s. o. 4. und s. u. 5.3.2.

<sup>152</sup> Vgl. Dinzelbacher 1990, 130f.

<sup>153</sup> A.a.O., 158.

<sup>154</sup> A.a.O., 155.



im Kirchenaltar „hilfreiche Unterstützung bei der erwarteten Auferstehung“<sup>155</sup> erhoffte, fanden Bestattungen möglichst nah an den Kirchen, für Privilegierte sogar *in* den Kirchen, statt. Daraus entwickelten sich die für das Mittelalter charakteristischen Kirchhöfe. Sie wiesen den Toten einen spezifischen Ort zu, gleichzeitig herrschte auf ihnen auch eine Mobilität der Toten, da sie regelmäßig in sog. Beinhäuser (Ossuarien) umgebettet wurden.

### 5.2.2. Der Kirchhof und Umbettungen in Beinhäuser

Kirchhöfe waren kreisförmig um die Kirche angelegt, um eine *Verortung der Toten* möglichst nah an den begehrten Reliquien im Kirchartar zu gewährleisten. Ein klassischer Kirchhof war von einer Mauer eingefriedet. Sie hatte auch die Funktion, den Wirkbereich der als lebend vorgestellten Toten zu begrenzen<sup>156</sup>. Bestattungsformen außerhalb des Kirchhofs wurden als unchristlich abgelehnt und verboten<sup>157</sup>. Somit war die Verortung der Toten einerseits streng geregelt. Andererseits herrschten *auf* den Gräberfeldern (Coemeterium) eher chaotische Zustände: Aufgrund fehlender Grabkennzeichnungen war eine genaue Identifikation der Grabstellen nicht möglich. So wurden Gräber z. T. doppelt belegt oder überschritten sich. Ohnehin schien den individuellen Grablegen keine gesonderte Bedeutung zuzukommen. Hatten die Totengräber z. B. „die Gräber aus Bequemlichkeit oder im angetrunkenen Zustand nicht tief genug ausgehoben, dann scharren die grasenden Tiere [des Pfarrers] oft Leichteile oder Knochen hervor.“<sup>158</sup>

Dass der Grabstelle keine besondere Bedeutung beigemessen wurde, lag daran, dass „nicht das Grab [...] der Ort der Trauer“ war, sondern „der Toten in geistlichen Übungen bei Fürbittgebet und Seelenmesse gedacht“<sup>159</sup> wurde. Damit wurde das Totengedenken ausgelagert und professionalisiert, denn nun war es v. a. die Institution der Kirche, die das Totengedenken verwaltete und

---

<sup>155</sup> Sörries 2009, 33.

<sup>156</sup> Vgl. a.a.O., 51.

<sup>157</sup> Vgl. Volp 2018, 138.

<sup>158</sup> Sörries 2009, 49.

<sup>159</sup> A.a.O., 50.

gestaltete. Dieses Totengedenken war zwar auf einen abgegrenzten Bereich hin orientiert, nicht aber auf eine individuelle Grabstelle fixiert.

Da die räumlich begrenzten Kirchhöfe schnell zur Überbelegung neigten (auch deshalb, weil die Strahlkraft der Reliquien als begrenzt angesehen wurde)<sup>160</sup>, gehörten die Ossuarien fest zum Kirchhofs-Mobiliar. Nachdem Gräber i. d. R. nach fünf bis zehn Jahren geräumt wurden, verlagerte man die Gebeine in die Ossuarien<sup>161</sup>. Sie hatten die Funktion, die Toten entsprechend dem Gemeinschaftsgedanken zu versammeln. Analog zur Kirchhofmauer wollte man die Toten so aber auch dauerhaft einsperren, um ihren Wirkungsbereich zu begrenzen<sup>162</sup>. Darüber hinaus waren sie Orte zur Andacht und Fürbitte für die Verstorbenen. Unklar ist, ob die Überführung der Gebeine ins Ossuarium „phänomenologisch zur sog. Zweitbestattung“<sup>163</sup> zu zählen ist. Schließlich wurden die Gebeine kaum systematisch und zumeist „ohne Zeremonie“<sup>164</sup> geborgen. Allein für ausgewählte Dörfer lässt sich nachweisen, dass die „noch lebenden Angehörigen der Öffnung des Grabes und der Ueberführung der Gebeine zum Karner [= Beinhaus] feierlich beiwohnten“<sup>165</sup>. Dies setzt allerdings voraus, dass die individuelle Grabstätte identifizierbar war, was sich erst ab dem 12. Jahrhundert entwickelte<sup>166</sup>. So war die Überführung meist Aufgabe der Totengräber.

Bei der Lokalisierbarkeit der Toten ging es also auf dem Kirchhof lange nicht um eine *individuelle* Verortung, sondern eher um eine *kollektive*: Die Toten sollten nahe bei den Reliquien bestattet sein und gleichzeitig ihren festen Raum im mittelalterlichen Sozialgefüge zugewiesen bekommen. Durch die Ossuarien wurde beides dauerhaft ermöglicht. Dabei wurden die Umbettungen ins Beinhaus nicht als Störung der Totenruhe, sondern als pragmatischer Dienst an den Toten empfunden, um ihnen den Verbleib nahe einer Reliquie zu ermöglichen.

---

<sup>160</sup> Vgl. a.a.O., 49.

<sup>161</sup> Vgl. a.a.O., 53.

<sup>162</sup> Vgl. ebd.

<sup>163</sup> A.a.O., 56.

<sup>164</sup> Bünz 2017, 224.

<sup>165</sup> Derwein 1931, 42, zitiert nach ebd.

<sup>166</sup> Vgl. Sörries 2009, 49.

### 5.2.3. Wandel der Bestattungskultur durch Pest und Reformation

Zu ersten tiefgreifenden Veränderungen in der mittelalterlichen Sepulkralkultur kam es durch die großen Pestwellen des 14. Jahrhunderts und die damit einsetzenden Fluchtbewegungen vor der Pest. Es musste ein neuer Umgang mit den Toten gefunden werden und es galt nun auch, Vorkehrungen für die eigene Totenfürsorge zu treffen. Denn die durch die Pestwellen ausgelöste hohe „Mortalität und *Mobilität* sind [...] Ursachen dafür, daß die Sorge um die eigene Totenmemoria im Spätmittelalter einen immer größeren Raum im Denken der Menschen einnimmt.“<sup>167</sup> Da nun die Gefahr bestand, dass Angehörige den Ort verlassen oder selbst schon gestorben waren, wurden fortan vielfach in Testamenten Regelungen für das „rechte Begräbnis und die Einhaltung der Memoria“<sup>168</sup> festgehalten. In diesem Zusammenhang etablierten sich sog. Bruderschaften, also neue Vergemeinschaftungen, die eine Totenfürsorge unabhängig(er) von möglicherweise verstorbenen oder weggezogenen Angehörigen gewährleisten sollten<sup>169</sup>. Die Pest sorgte jedoch nicht nur für eine Mobilität unter den Lebenden. Auch die Toten wanderten aus *hygienischen* Gründen aus den Städten aus und wurden somit vielerorts von der unmittelbaren Gemeinschaft mit den Lebenden und auch von den Reliquien getrennt.

Kurze Zeit später verlor die Nähe zu den Reliquien – jedenfalls in den protestantisch geprägten Gebieten – auch ihre *religiöse* Bedeutung: Im Zuge der Reformation wurde der Reliquienkult abgelehnt und der Umgang mit den Toten zu den *Adiaphora* gezählt<sup>170</sup>. Liturgisches Totengedenken, wie etwa die Seelenmessen, wurde nach reformatorischer Auffassung abgelehnt, da es der Logik einer „Werkgerechtigkeit“ verhaftet blieb, indem Einfluss auf das Wohlergehen der Toten genommen werden sollte. Rituelle Vollzüge während der Bestattung sollten in Abgrenzung zu solch mittelalterlich-deformiertem Totenkult „durch eine Grabrede mit reformatorischem Inhalt [...]“

---

<sup>167</sup> Oexle 1983, 67. Hervorhebung PK.

<sup>168</sup> Ebd.

<sup>169</sup> Vgl. a.a.O., 68.

<sup>170</sup> Schon Augustin zählte „die Sorge um das Begräbnis, die Möglichkeit der Bestattung und die Prozession zur Bestattung“ zu den *Adiaphora*, da sie „mehr zum Trost für die Lebenden als zum Beistand für die Gestorbenen“ dienten, vgl. Volp 2002, 235.

vereindeutigt“<sup>171</sup> werden. Hieraus entwickelte sich die Gattung der *evangelischen Leichenpredigt*, die schnell zu einem der „wichtigsten literarischen Genres des Luthertums“<sup>172</sup> avancierte. Adressat:innen der Verkündigung waren nun nicht mehr die als lebend vorgestellten Toten, sondern ausschließlich die *Lebenden*. Indes nahm in dem Maße, wie das kirchlich-institutionalisierte Totengedenken und die damit zusammenhängende Todesdeutung in den Hintergrund trat, die *individuelle* Deutung des Lebens der Verstorbenen im evangelischen Bewusstsein zu. Die individuelle Verortung der Toten (i. d. R. die Grabstelle) erfuhr eine Aufwertung, da sie nun an „die Stelle der Verortung des Totengedenkens in Kult und Liturgie“<sup>173</sup> trat – darin kann eine sich bis heute durchziehende Entwicklungslinie gesehen werden (s. o. 3.1.).

Durch die Reformation und v. a. seit der Aufklärung wurde der Körper immer weiter verdinglicht; „seit 1800 war in Europa der Tote tot. Der Leiche gebührte zwar noch Pietät, aber sie war nicht mehr Instrument persönlicher Anwesenheit oder Zeuge des Fortlebens.“<sup>174</sup> Dennoch verlangte das Ereignis des Todes weiter nach Deutungen und die Anwesenheit der Toten forderte nach wie vor dazu heraus, sich zu ihnen zu verhalten und ihren Tod so auch in der Gesellschaft zu verorten. Im Zuge des sich entwickelnden Nationalbewusstseins bildete sich auch eine neue *kollektive* Deutung des Todes heraus. Seit dem 19. Jahrhundert wurde der Soldatentod heroisiert und in einen nationalen Sinnzusammenhang eingeordnet. Um dem Gefallenengedenken einen Ort zu geben, wurden v. a. im 20. Jahrhundert große Soldatenfriedhöfe angelegt. Zu diesen Zwecken wurden (und werden) massenhafte Umbettungen durchgeführt. Wie im Folgenden deutlich wird, sahen und sehen sich Verantwortliche in Theologie und Kirche erstaunlicherweise kaum zur religiösen Verarbeitung von solchen Umbettungen toter Soldaten herausgefordert.

---

<sup>171</sup> Volp 2018, 147.

<sup>172</sup> A.a.O., 148.

<sup>173</sup> Sörries 2009, 102.

<sup>174</sup> Angenendt 1997, 336.

#### 5.2.4. Der Umgang mit Gefallenen ab dem Ersten Weltkrieg

Mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs setzte in Europa und vor allem in den Grenzregionen zwischen Deutschland und Frankreich ein durch moderne Waffen verursachtes Massensterben ein, das die Kriegsparteien weitgehend unvorbereitet traf. Gerade in den ersten Kriegsmonaten, und nicht erst durch den zähen späteren Stellungskrieg, waren immense Verluste zu beklagen: Allein in den ersten fünf Monaten fielen über 142.000 Soldaten auf deutscher, und fast 300.000 Soldaten auf französischer Seite<sup>175</sup>. Unter großem Zeitdruck und den chaotischen Bedingungen des Krieges stellte sich die Frage, wie adäquat mit den gefallen Soldaten umzugehen sei. Schnell wurden – wegen der sich dauernd verschiebenden Frontlinien zunächst provisorische – Soldatenfriedhöfe angelegt. Um solche Friedhöfe zu standardisieren, wurden Vorbereitungen seitens des Militärs, Künstler:innen, Landschaftsarchitekt:innen und privaten Initiativen getroffen<sup>176</sup>. Eine nennenswerte kirchliche Beteiligung blieb aus. Sogenannte Gräberverwaltungsoffiziere wurden mit der Gräberaufnahme und -fürsorge, sowie Umbettungen betraut<sup>177</sup>. Die Umbettungen wurden vorgenommen, um unzulänglich Begrabene auf die frontnahen Soldatenfriedhöfe zu verlegen. Solche Soldatenfriedhöfe klärten nicht nur den Verbleib der Gefallenen, sondern dienten auch der Verherrlichung des Helden- bzw. Opfertods des Soldaten für „Volk und Vaterland“<sup>178</sup>. In diese nationale und säkularisierte Version eines quasi-religiösen Opfertodes stimmte das Gros der evangelischen Predigten lautstark mit ein<sup>179</sup>.

Nicht aufgenommen wurde in den Predigten vermutlich der Ruf von Hinterbliebenen, ihre gefallen Söhne, Brüder und Väter auf heimatliche Friedhöfe umzubetten<sup>180</sup>. Denn dies widersprach einer „ehrvollen“ Beisetzung auf einem Heldenfriedhof, privatisierte die Trauer und ließ das

---

<sup>175</sup> Vgl. Ulrich et al. 2019, 32.

<sup>176</sup> Vgl. Schoenfeld 2005, 97.

<sup>177</sup> Vgl. Ulrich et al. 2019, 39.

<sup>178</sup> Vgl. Schoenfeld 2005, 97.

<sup>179</sup> Zu Deutungen des Soldatentodes in evangelischen Predigten vgl. Hofmann 2019, 129–144. Hofmann verweist aber zugleich auch auf eine unzureichende Erforschung der protestantisch-theologischen Deutungen des Soldatentodes während des Ersten Weltkriegs, vgl. a.a.O., 131.

<sup>180</sup> Zu Umbettungsanliegen während des Ersten Weltkriegs vgl. Ulrich et al. 2019, 46–53.

Leid des Krieges auch in der Heimat sichtbar werden. Zwar wurde versucht, die nun gelegentlich stattfindenden heimatlichen Bestattungszeremonien mit „politischen Sinnstiftungsangeboten“ anzureichern, um so eine „Annäherung zwischen privater und öffentlicher Trauerbekundung“<sup>181</sup> zu erreichen. Grundsätzlich versuchte die militärische Verwaltung jedoch, solche Umbettungen bzw. Rückführungen mit Verweis auf die Totenruhe und die kollektive Totenfürsorge zu verhindern:

„Ehren wir die Toten wirklich dadurch, daß wir sie in ihrer Ruhe stören und umbetten? Der Opfertod auf dem Schlachtfeld hat den Krieger weit herausgehoben aus dem engen Kreis der Familie. Nicht ihr allein mehr, sondern dem ganzen Deutschen Volke ist er zu Eigen geworden. Ihm gehört auch die Sorge um die letzte Ruhestätte, und wenn wir an die fernere Zukunft denken, ist nicht eine Volksgemeinschaft besser dazu imstande, als eine einzelne Familie?“<sup>182</sup>

So hatten die neu gegründeten „Leichenrückführungs-Beerdigungsinstitute“<sup>183</sup> nicht allzu viel zu tun. Trotz der Sehnsucht der Hinterbliebenen nach den Toten, die nun ganz in militärische Deutungsmuster eingefasst wurden, schienen protestantische Theologie und Kirche gegenüber dem „politischen Totenkult“<sup>184</sup> offenbar keine eigenständige Deutung des Kriegstodes zu entwickeln<sup>185</sup>. Soldatenfriedhöfe blieben ausschließlich Orte politischer, nicht religiöser Verkündigung. Und das auch ungeachtet der Tatsache, dass die große Mehrheit der Bestatteten einer Religionsgemeinschaft angehörte. Anders als in Frankreich, wo auch mit Unterstützung der katholischen Kirche und gegen den Widerstand der Regierung über 250.000 Tote auf heimatliche Friedhöfe umgebettet wurden<sup>186</sup>, nahm sich die Kirche in Deutschland diesem seelsorgerlichen Anliegen der Hinterbliebenen nicht an.

Auch eine Zusammenarbeit mit dem *Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge*, der seit 1919 mit der Aufgabe der Kriegsgräberfürsorge betraut wurde, blieb aus. Erst nach 1945 kam es von

---

<sup>181</sup> A.a.O., 49.

<sup>182</sup> Peikert 1917, 7, zitiert nach a.a.O., 50.

<sup>183</sup> A.a.O., 49.

<sup>184</sup> Böttcher 2018, 11.

<sup>185</sup> Hier sei jedoch nochmals auf die Forschungslücke zur Deutung des Soldatentodes in evangelischen Predigten hinzuweisen, sodass hier kein abschließendes Urteil gefällt werden kann, s. o. Anm. 179.

<sup>186</sup> Vgl. Böttcher 2018, 57.

Seiten des Volksbundes zu Bemühungen, kirchliche Persönlichkeiten miteinzubeziehen, um „vom guten Image der Kirchen bei den Alliierten profitieren zu können.“<sup>187</sup> Dies führte in der evangelischen (wie auch in der katholischen) Kirche lediglich dazu, *einen* Mitarbeiter – dazu noch ein ehemaliges Mitglied der Deutschen Christen – als Verbindungsperson zum Volksbund zu benennen<sup>188</sup>. Zu innerkirchlichen Debatten der Umbettungsarbeiten kam es jedoch nicht.

Einen „bislang kaum wirklich erforschten Spezialfall“<sup>189</sup> stellt dagegen die Situation in den Gebieten der Sowjetischen Besatzungszone und späteren DDR dar. Dort galt der Volksbund als „revanchistische und militaristische Organisation“<sup>190</sup> und wurde somit verboten. Zunächst noch zögernd, dann selbstbewusster, erklärte sich die evangelische Kirche dazu bereit, „gewissermaßen als Treuhänder des Volksbundes“<sup>191</sup> zu fungieren. Der Volksbund wurde formal in die Kirchenkanzlei eingegliedert, blieb aber finanziell weitgehend unabhängig und wurde aus westlichen Volksbundgeldern mitfinanziert. Dennoch führte dies dazu, dass die Kirche in Ostdeutschland die Umbettungen im Rahmen der Kriegsgräberfürsorge als „seelsorgerliche, missionarische und diakonische Aufgabe“<sup>192</sup> wahrnahm. Gleichzeitig gab es aber auch gewichtige kirchliche Gegenstimmen. In Thüringen etwa wurde eine Zusammenarbeit der Kirche mit dem Volksbund bis zum Ende der DDR verweigert, da keine „alten Wunden aufgerissen werden sollten“<sup>193</sup>.

Von einer solchen Verweigerung der Zusammenarbeit von Volksbund und Kirche(n) kann heute nicht die Rede sein. Landeskirchen und Militärgeistliche pflegen Verbindungen zum Volksbund und Umbettungen werden von Geistlichen begleitet<sup>194</sup>. Auffällig ist jedoch die weiter

---

<sup>187</sup> Ulrich et al. 2019, 294.

<sup>188</sup> Vgl. a.a.O., 294f.

<sup>189</sup> A.a.O., 291.

<sup>190</sup> A.a.O., 364.

<sup>191</sup> Volksbund Außenstelle-Ost an Bundeszentrale des Volksbundes 1947, zitiert nach: a.a.O., 365.

<sup>192</sup> A.a.O., 375.

<sup>193</sup> A.a.O., 372f.

<sup>194</sup> Trotz zahlreicher Anfragen beim Volksbund und bei der Militärseelsorge ließ sich nicht ermitteln, inwieweit auch „einfache“ Umbettungen ohne explizite öffentliche Aufmerksamkeit geistlich begleitet werden. Bei jährlich etwa 20.000 Umbettungen (2019),

ausbleibende *theologische* Reflexion über Geschichte und Gegenwart der Umbettungsarbeiten und eine entsprechende Einordnung der Kriegsgräberpflege (der 2,75 Millionen deutschen Kriegsgräber<sup>195</sup>). So scheint die Frage, *warum* diese Umbettungen aus *evangelischer* Perspektive begleitet und somit offenbar als notwendig angesehen werden ebenso unbeantwortet, wie die Frage nach dem *wie* einer angemessen *liturgischen* Begleitung<sup>196</sup>. So kann der Einschätzung, dass die „wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Umgang betroffener Gesellschaften mit den Körpern von toten Soldaten“<sup>197</sup> noch am Anfang steht, zugestimmt und gerade auf den theologischen Bereich ausgeweitet werden.

Ein theologisches Nachdenken über den Umgang mit toten Körpern setzt auch eine ontologische Bestimmung der Toten voraus. Ein solcher Versuch soll im Folgenden aus christlich-evangelischer Perspektive unternommen werden (5.3.1.). Darauf aufbauend wird sich eine ethische Verhältnisbestimmung zu den Toten anschließen, die dann in eine Handlungsorientierung zur Umbettungsfrage überführt werden soll (5.3.2.).

### 5.3. Systematisch-theologische Einordnung

Evangelisch-theologisches Nachdenken über den Tod und die Toten hat nicht nur die biblische Offenbarung (s. o. 5.1.), sondern ebenso gegenwärtige Lebensvollzüge zu berücksichtigen (s. o. 3.). Dabei ist daran zu erinnern, dass sich Theologie ihrer epistemischen Grenze bewusst sein muss: Aussagen über den Tod sind – wie jegliche religiöse Rede – stets als symbolische Bildsprache zu verstehen, die hoffenden Glauben ebenso *voraussetzen*, wie auch *ermöglichen* will.

---

die meisten davon in Russland, dürfte eine solche geistliche Begleitung kaum der Fall sein, bei den 317 Umbettungen des Volksbundes in Deutschland wohlmöglich schon. Zu den Zahlen vgl. Volksbund 2020, 8.

<sup>195</sup> Vgl. a.a.O., 3.

<sup>196</sup> Diese Einschätzung ergibt sich aus zahlreichen Anfragen beim Volksbund und der Militärseelsorge, die in der Mehrzahl interessiert und wohlmeinend, jedoch inhaltlich nicht weiterführend beantwortet werden konnten. Zu diskutieren wäre auch, ob Umbettungen allein auf ein (berechtigtes) Mahnen zum Frieden abzielen, oder ob es noch eine spirituelle Dimension zu beachten gebe.

<sup>197</sup> Rass/Lohmeier 2010, 272.



### 5.3.1. Dogmatische Deutung

Christliche Auferweckungshoffnung bewegte und bewegt sich in einem dreifachen Spannungsfeld: (1.) der paulinischen Rede von der „leiblichen“ Auferstehung der Toten, die in der Auferweckung Christi gründet (1Kor 15,12–19), (2.) der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele, die in reinsten Form bei Plato vorgetragen wurde, sowie (3.) der Abgrenzung von gnostischen Vorstellungen, die sich durch eine Verneinung der materiellen Welt auszeichnen, und somit das Gute der Schöpfung und auch den Wert der Leiblichkeit völlig negieren.

#### 5.3.1.1. *Tote im Modus totaler Verhältnislosigkeit...*

Im 20. Jahrhundert war die protestantische Theologie v. a. um eine Abgrenzung der Seelenunsterblichkeitsvorstellung bemüht. Dadurch sollte auch die Leiblichkeit, als konstitutiver Teil des Menschseins, wieder mehr in den Blick genommen werden. Unter diesen Voraussetzungen konnte die sog. „Ganztod-Hypothese“ Wirksamkeit entfalten, maßgeblich durch das Buch „Tod“<sup>198</sup> von Eberhard Jüngel. Darin unternimmt Jüngel den Versuch, eine „Entplatonisierung des Christentums“<sup>199</sup> zu erwirken und sich wieder stärker am biblischen Befund zu orientieren. Spitzensatz Jüngel'scher Eschatologie ist die – biblisch nicht unbedingt notwendige<sup>200</sup> – Konsequenz: „eine Unsterblichkeit der Seele gibt es nicht.“<sup>201</sup> Da es im Menschen nichts gebe, was über den Tod hinauswirken könne, sei der Tod als das definitive Ende der „ganzen Person“<sup>202</sup> zu begreifen. Mit der von ihm angenommenen „totale[n] Verhältnislosigkeit“<sup>203</sup> im Tod verabschiedet sich Jüngel vom vermeintlich „utopische[n] Postulat einer Kontinuität des Lebens über den Tod hinaus“<sup>204</sup>. Insofern schließt Jüngel auch eine „Individualität des

---

<sup>198</sup> Jüngel 1993 (1973). Weitere wichtige Vertreter einer „Ganztod-Hypothese“ sind Paul Althaus und Karl Barth.

<sup>199</sup> A.a.O., 73.

<sup>200</sup> Vgl. Koh 12,7; Weish 9,15; Tob 4,3. Auch Paulus geht z. T. weit auf die Todes- und somit Seelenunsterblichkeitsvorstellung seiner Umwelt, der griechischen Antike, ein (v. a. 2Kor 5,1–10). Zur paulinischen Eschatologie vgl. Schnelle 2016, 337.

<sup>201</sup> Jüngel 1993 (1973), 152.

<sup>202</sup> A.a.O., 145.

<sup>203</sup> Ebd.

<sup>204</sup> A.a.O., 151.

Menschenlebens“ über die „Grenzen menschlicher Lebenszeit“<sup>205</sup> explizit aus. Mit den Worten Karl Barths resümiert Jüngel: „Der Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn *Gott* ist sein Jenseits.“<sup>206</sup>

In der protestantischen Theologie wurde diese „Ganztod-Hypothese“ breit rezipiert. Dennoch bleibt die Vorstellung einer Unsterblichkeit der Seele virulent<sup>207</sup>; auch „gegen die Voraussetzungen neuzeitlichen Denkens“ hält sich der Gedanke einer „Seele als der vom zerfallenen Körper gelösten fortdauernden eigentlichen Individualität“<sup>208</sup>, da diese Vorstellung in der „Erfahrung des Selbstbewußtseins ihren Halt findet.“<sup>209</sup> Die Seelenunsterblichkeitsvorstellung dient somit als Haftpunkt für eine „bleibende Verbindung mit Verstorbenen“<sup>210</sup>. Theologisches Nachdenken ist nun dazu herausgefordert, diese „bleibende Verbindung mit Verstorbenen“ in eine angemessene Rede zu überführen und entsprechende Vorstellungsmöglichkeiten über das Sein im Tode anzubieten. Dies nimmt auch das Jüngel'sche Anliegen ernst, dass Theologie sich stets mit der „faktischen Situation des Zeitgeistes zu befassen hat“, da sie in ihrem jeweiligen Kontext „Glauben *ermöglichen* will“<sup>211</sup>. Auch deshalb sollen die oben gewonnen Einsichten (v. a. 3.1. u. 3.3.) im Hintergrund der weiteren systematisch-theologischen Überlegungen stehen und so die Möglichkeiten einer christlichen Kontinuitätsvorstellung der individuellen Person, auch über das Leben hinaus, ausgelotet werden.

### 5.3.1.2. ... oder als Teil des Lebens?

Die Vorstellung einer *individuellen Kontinuität* der Person auch im Tod, kann dann gewahrt werden, wenn im paulinischen Spannungsfeld von *Diskontinuität und Kontinuität* der Identität im Tod (1Kor 15,35–57) letzteres

---

<sup>205</sup> A.a.O., 150f.

<sup>206</sup> A.a.O., 153.

<sup>207</sup> Zu einer Rehabilitierung der Seelenunsterblichkeitsvorstellung in der evangelischen Theologie hat v. a. der Aufsatz „Auferstehung der Toten und ewiges Leben“ beigetragen, vgl. Mahlmann 1994, 108–131. Auch in der angelsächsischen Theologie wird unbefangener mit der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele umgegangen, vgl. Huxel 2006, 341.

<sup>208</sup> Mildenerger 1979, 562.

<sup>209</sup> A.a.O., 561.

<sup>210</sup> A.a.O., 562.

<sup>211</sup> Jüngel 1993 (1973), 53.

betont wird<sup>212</sup>. Zwar sieht auch Härle in Anschluss an Jüngel im Tod ein „*Ende aller aktiven Möglichkeiten* eines Geschöpfes.“<sup>213</sup> Dennoch gesteht er dem Menschen auch im Tod noch *Beziehungsfähigkeit* zu, und zwar im Modus einer „reine[n] Passivität“<sup>214</sup>. Ermöglicht werde dies durch die

„[...] Teilhabe am Geist Gottes [als] dasjenige Lebensprinzip, das sich im Tod *durchhält*, den sterblichen Menschen dauerhaft (also über die Schwelle des Todes hinweg) *mit Gott verbindet* [...]. Dieser Geist ist als der *schöpferische* Geist Gottes schon Konstitutionsbedingung für das *Dasein* des Menschen als Geschöpf Gottes.“<sup>215</sup>

Während Härle die Beziehungsfähigkeit des gestorbenen Menschen nur zu *Gott* in den Blick nimmt, soll hier in Anschluss an Härle und v. a. unter Anleihen von Paul Tillichs individuell-eschatologischen Überlegungen<sup>216</sup> die Perspektive auch auf die Beziehung zwischen Verstorbenen und Lebenden ausgeweitet werden. Denn ebenso, wie mit Härle der Geist (Gottes) als der Ermöglichungsgrund einer fortdauernden Beziehung zwischen *Toten und Gott* gedacht werden kann, kann dieser auch für eine Beziehung zwischen *Gestorbenen und Lebenden* eintreten. Die Rede vom Geist kann unter folgenden Prämissen sogar das Bild eines „Weiterlebens“ bzw. einer „Unsterblichkeit“<sup>217</sup> als angemessen erscheinen lassen: Durch den „Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11) wird jedes individuelle Dasein konstituiert, gleichzeitig handelt es sich um das überindividuelle, universelle und von Gott ausgehende *Lebensprinzip* (s. o. Zitat Härle).

Die Erfahrung eines solchen Lebensprinzips kann Grundlage intersubjektiver Relation sein. Wirkt das Lebensprinzip *Geist* nun sowohl im Leben als auch im Tod (vgl. auch Joh 11,25), besteht sein relationaler Charakter fort. Anders als bei der herkömmlichen Rede von der Unsterblichkeit der Seele, handelt es sich also nicht um eine substanzontologische Vorstellung, wonach im Tod

---

<sup>212</sup> Vgl. Härle 2019 (1995), 634–637.

<sup>213</sup> A.a.O., 634.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> A.a.O., 637.

<sup>216</sup> Zur individuellen Eschatologie Tillichs vgl. Tillich 1987 (1963), 459–473.

<sup>217</sup> Zur Möglichkeit christlicher Rede von der Unsterblichkeit, auch der *Seele*, sofern sie symbolisch und nicht begrifflich verstanden wird vgl. a.a.O., 463–465. Vgl. dazu auch die relationsontologische Bestimmung der Unsterblichkeit bei Martin Luther: „Wo oder mit wem Gott redet, [...] der ist gewiß unsterblich. Die Person des redenden Gottes und sein Wort besagen, daß wir solche Geschöpfe sind, mit denen Gott auf ewig und unsterblich reden will.“ WA 43, 481, 32–35, zitiert nach Körtner 2018, 640.

ein Teil des Menschen abgesondert fortbesteht, sondern um eine *relationsontologische*. Es ist nämlich der (auch den Leib bestimmende) Geist, der die Kontinuität und somit auch die Relationalität einer Person bestimmt. So, wie nach Härles relationaler Anthropologie der lebende Mensch „als ein Beziehungsgefüge oder Beziehungsgeschehen“<sup>218</sup> durch den Geist konstituiert wird, so muss die Fähigkeit der Relation eben auch zwischen lebenden und gestorbenen Menschen durch den Geist fortbestehen. Somit ist das Bild einer kontinuierlichen *Beziehung* zwischen Verstorbenen und Lebenden über den „*Umweg Geist*“ durchaus erwägbar. Diese beziehungsermöglichende Kontinuität lässt sich also daran festmachen, dass „Gott dem Menschen sowohl transzendent als auch immanent ist, und zwar in Gestalt seines Geistes.“<sup>219</sup> Dadurch wird einerseits die individuelle und kontinuierliche Identität des – lebenden wie gestorbenen Menschen – gewahrt und gleichzeitig in einen überindividuellen und universalen eschatologischen Horizont *aufgehoben*:

„Geist – dieser Zentralbegriff der Paulinischen Theologie – bedeutet die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geist, in den er einbricht, den er verwandelt und über sich *hinaushebt*.“<sup>220</sup>

Eine Rede vom *Aufgehobenwerden im Geist* nimmt also in ähnlicher Dynamik das Hoffnungsbild der Auferstehung auf, das jedoch vielfach nur noch eine unverständliche Floskel darstellt<sup>221</sup>.

Dieses Aufgehobenwerden im Geist ist jedoch nicht nur als friedliche und ungebrochene Kontinuität vorstell- und erlebbar. Es besteht nämlich ein unüberwindbarer Bruch zwischen Leben und Tod. Vor allem die „Ganztod-Hypothese“ hat ihre Stärke darin, die Wahrheit, Sinnlosigkeit und Lebensfeindlichkeit des Todes zur Sprache zu bringen. *Aufgehobenwerden im Geist* darf aber eben keine „Verewigung gelebten Lebens“<sup>222</sup> bedeuten, sondern andauernde – und zuweilen schmerzhaft – *Verwandlung* (vgl. 1Kor 15,51f). Gemeint ist damit ein ganz anderes, ein *neues Sein im Geist* (2Kor

---

<sup>218</sup> Härle 2019 (1995), 636f.

<sup>219</sup> Körtner 2018, 641. Vgl. auch die Barth'sche / Jüngel'sche Formulierung „Gott ist mein Jenseits“ (s. o.), die eben auch dort schon einen von Barth und Jüngel nicht weiter verfolgten Ansatzpunkt jenseitiger individueller Identität darstellt.

<sup>220</sup> Tillich 1987 (1963), 466. Hervorhebungen PK.

<sup>221</sup> Vgl. Elias 2002 (1982), 30. Ähnlich: H. Luther 1997, 413; Jüngel 1993 (1973), 73 u. ö.

<sup>222</sup> Jüngel 1993 (1973), 154.

5,17). Doch auch das verwandelte Sein im Geist – nach Tillich das „Ewige Leben“<sup>223</sup> – bleibt eben *Leben*. Und da dieses Leben „Leben ist und nicht undifferenzierte Identität [...], kann das Element der Individualisation nicht ausgeschlossen sein.“<sup>224</sup>

Symbolisiert wird diese Individualisation durch die Rede von der Auferstehung des Leibes (nicht des *Leichnams*). Damit diese nicht als materielle Wiederherstellung des irdischen Körpers missverstanden wird, unterschied Paulus scharf zwischen natürlichem (wörtl. „seelischem“) Leib (σῶμα ψυχικόν) und geistlichem Leib (σῶμα πνευματικόν, vgl. 1Kor 15,44). Dabei ist der geistliche Leib der „Leib, der das vom göttlichen Geist verwandelte *gesamte* Sein des Menschen ausdrückt.“<sup>225</sup> Eine soteriologische Funktion über das irdische Leben hinaus kommt dem σῶμα ψυχικόν somit nicht zu.

Anders als Jüngels „totale Verhältnislosigkeit“ und auch Härles Betonung der „reinen Passivität“ kann die im Geist begründete Hoffnung auf die Beziehungskontinuität zwischen Lebenden und Verstorbenen theologisch das ernst nehmen und zur Sprache bringen, was Hinterbliebene de facto erfahren: eine Beziehung zu den Gestorbenen, die sich nicht nur in Rede (und Gegenrede), sondern häufig auch in einer räumlich wahrgenommenen Präsenz der Toten zeigt<sup>226</sup>. Ekklesiologisch wird dies nicht zuletzt durch die Vorstellung der *Gemeinschaft der Lebenden und der Toten* (vgl. auch Röm 14,8) ausgedrückt, die eben auch eine Sorge für die Toten beinhaltet:

„In der katholischen Lehre, die Gebet und Opfer für den Gestorbenen empfiehlt, findet der Glaube an die Einheit des individuellen mit dem universalen Schicksal im Ewigen Leben deutlichen Ausdruck. Dieses Wahrheitselement sollte nicht über den vielen abergläubischen Vorstellungen und Mißbräuchen vergessen werden, mit denen die praktische Ausführung der Idee verbunden ist.“<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> Tillich 1987 (1963), 467.

<sup>224</sup> Ebd.

<sup>225</sup> A.a.O., 466. Hervorhebungen PK.

<sup>226</sup> Zur religionspsychologischen Einordnung vgl. Meyer-Blanck 2014, 56f. Auf einen religionswissenschaftlichen Vergleich muss hier verzichtet werden. Dennoch sei darauf verwiesen, dass in weiten Teilen (des katholischen) Lateinamerikas die Beziehung zu den Toten auf besondere Weise gelebt wird. Ihren gestalterischen Höhepunkt erreichen diese Beziehungen am *Día de los muertos* („Tag der Toten“) vom 31. Oktober bis 2. November, vgl. Spiegel Online 2012, [www.spiegel.de/fotostrecke/dia-de-los-muertos-lateinamerika-feiert-den-tag-der-toten-fotostrecke-89257.html](http://www.spiegel.de/fotostrecke/dia-de-los-muertos-lateinamerika-feiert-den-tag-der-toten-fotostrecke-89257.html) [20.02.2022].

<sup>227</sup> Tillich 1987 (1963), 472.

Diese kollektive (jedoch nicht institutionalisierte) Totenfürsorge gerät aktuell wieder neu in den Blick protestantischer Theologie und Frömmigkeit<sup>228</sup>. Somit erhalten *gestaltbare* Beziehungen, wie etwa die Grabpflege, ihr *theologisches* Fundament, und zwar als Ausdruck einer Sorge um und für die Toten – und reziprok auch als Sorge für und um die Lebenden<sup>229</sup>.

Mit dem hier unternommenen Versuch wurden die Toten über das Geistsymbol in den Horizont *dogmatischen* Nachdenkens gerückt. Dabei ist auch deutlich geworden, dass der Ausgangspunkt, um über die Toten nachzudenken, nur über ihre Beziehung zu den Lebenden funktionieren kann. Auf dieser Grundlage können nun *ethische* Erwägungen zum Umgang mit den Körpern der Toten erfolgen.

### 5.3.2. Ethische Implikationen und Handlungsorientierung

Ethisches Nachdenken über einen Umgang mit toten Körpern ist sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie ein randständiges Thema<sup>230</sup>. Das hängt auch mit der einer über langen Zeitraum bestimmenden Leib-Vergessenheit der beiden Disziplinen zusammen. Schwierigkeiten bereitet auch, dass es sich beim Leichnam um einen „ontologischen Zwitter“<sup>231</sup> handelt. Phänomenologisch steht der tote Körper (wie auch der lebende) nämlich zwischen Person und Sache: Schließlich handelt es sich beim Körper um etwas, das wir *haben* und gleichzeitig *sind*<sup>232</sup>. Aus den vorausgegangenen Überlegungen (s. o. 5.3.1.) ist jedoch deutlich geworden, dass das  $\sigma\omicron\mu\alpha$   $\psi\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ , der natürliche Leib, nach dem Tod kein Geistträger mehr sein kann: „Was einst lebendiger Leib war, ist nun toter Körper oder – wie wir sagen – Leichnam.“<sup>233</sup> Drastischer formuliert ließe sich zuspitzen: „Von seinem ontologischen Status her ist der menschliche Leichnam weder eine Person

---

<sup>228</sup> S. u. 6.

<sup>229</sup> Religionstheoretisch betrachtet, wird das *primärreligiöse* Bedürfnis einer Beziehung zu den Verstorbenen hier *sekundärreligiös* im christlichen Glauben verortet. Auch wenn diese Differenzierung in Teilen als überholt gilt, kann sie weiterhin als „gutes hermeneutisches Instrument für die Analyse der gegenwärtigen Kasualpraxis“ dienen. Grethlein 2007, 43. Zur Kasualpraxis s. u. 6.1.

<sup>230</sup> Zur Philosophie vgl. Wittwer 2008, 97; zur Theologie vgl. Klie 2018, 241.

<sup>231</sup> Birnbacher 2017, 159.

<sup>232</sup> Vgl. Lanzerath 2021, 56.

<sup>233</sup> Virt/Körtner 1998, 919.

noch ein Mensch, noch ein Lebewesen, sondern ein materieller Gegenstand.“<sup>234</sup> Leichname sind jedoch in besonderer Weise *Repräsentanten* des verstorbenen Menschen bzw. der Person. Denn der Leichnam ist das Einzige, was symbolisch als „dasjenige bleibt, was [die Toten] in ihrem Leben nicht nur *hatten*, sondern was sie auch als Körperwesen *waren*.“<sup>235</sup> Zwar können Verstorbene auch durch andere Gegenstände repräsentiert werden, zwischen körperechten und rein gegenständlichen Repräsentanten besteht jedoch insofern eine „ontologische Differenz“, als dass bei ersteren eine „mentale Synchronisierungsleistung“<sup>236</sup> kaum erforderlich ist. Somit ist der Leichnam der individuellste Ausdruck gelebten Lebens<sup>237</sup>.

Aus dieser ontologischen Bestimmung ergibt sich, dass es sich bei Verstorbenen nicht um *Träger* einer Menschenwürde<sup>238</sup> im engeren Sinne handeln kann. Dennoch können sie als *Adressaten* einer menschenachtenden Würde und somit auch von moralischen Verpflichtungen gelten. In diesem Sinne greift die Kant'sche Unterscheidung von direkten und indirekten moralischen Pflichten: So hat man den toten Körpern zwar keine *direkten* moralischen Pflichten *gegenüber*, weil sie keine eigenständigen Träger moralischer Rechte (und Pflichten)<sup>239</sup> sein können. Die *indirekten* Pflichten

---

<sup>234</sup> Entsprechend spricht Birnbacher auch vom „ontologische[n] Absturz“ als „irreversible[n] Übergang von der Person zu Sache.“ Birnbacher 1998, 927. Diese Position ist nicht unumstritten, vor allem der genaue Zeitpunkt des *ontologischen Absturzes* ist nicht eindeutig zu bestimmen. So wird auch die „These der zeitlich begrenzten körperlichen Fortexistenz“ vertreten. Zur Diskussion vgl. Wittwer 2008, 97–117, hier 108. Für den Fall einer Umbettung soll diese Frage hier jedoch ausgeklammert werden, da bereits ein längerer Zeitraum seit dem Todeseintritt zurückliegt.

<sup>235</sup> Lanzerath 2021, 56.

<sup>236</sup> Klie/Kühn 2020, 10.

<sup>237</sup> Anders verhält es sich bei Totenaschen, da diese weder äußerliche Erkennungsmerkmale eines menschlichen Körpers aufweisen noch andere Rückschlüsse auf die Identität der Verstorbenen ermöglichen. Selbst DNA-Analysen sind nach einer Kremation nicht mehr möglich. Dennoch stehen sie im Gegensatz zu anderen Erinnerungsstücken in *direktem* Zusammenhang mit dem toten Körper. So werden Totenaschen in der deutschen Rechtsprechung dem Leichnam in Bezug auf einen pietätvollen Umgang in vielen Belangen (jedenfalls theoretisch) gleichgestellt (s. o. 4.4.). Da dies nicht der ontologischen Differenz von Leichnam und Aschen entspricht, würde hier eine Differenzierung auch in der Rechtsprechung als angemessen erscheinen. Um entsprechende Rechtsformen zu entwickeln, ist es auch Aufgabe von Theologie und Philosophie über die moralischen Pflichten gegenüber Aschen in Unterscheidung zum Leichnam Auskunft zu geben.

<sup>238</sup> Zur umstrittenen Debatte einer Menschen- bzw. Personenwürde von Toten, die schon für Lebende oft an ihre Begründungsgrenze stößt, vgl. Höhn 2001, 215–240.

<sup>239</sup> Zu den ernstgenommenen Pflichten der Toten s. o. 5.2.1.

ergeben sich aber *in Ansehung* des Leichnams<sup>240</sup>. Die „Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer [...] Behandlung“<sup>241</sup> ergibt sich aus der hohen symbolischen Repräsentationsfunktion des Leichnams. Er repräsentiert nicht nur die individuelle verstorbene Person, sondern auch die Menschen in ihrer Gesamtheit, als Gattung. Da eine große Ähnlichkeit zwischen Leib und Leichnam besteht, würde bei unangemessener Behandlung auch die Gefahr bestehen, dass dadurch die „Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen [...] als] natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“<sup>242</sup>. Somit würden nicht die Toten, sondern die *Lebenden* Schaden an einem unangemessenen Umgang mit den Toten nehmen.

Was unter „unangemessen“ zu verstehen ist, bleibt jedoch kulturell kontingent und unterliegt stetem Wandel<sup>243</sup>. So stellen die indirekten moralischen Pflichten „keine *Norm*, sondern eine *Haltung*“<sup>244</sup> dar, die in ihren je kulturell vermittelten Handlungsmöglichkeiten Ausdruck finden. Wie stark Hinterbliebene darunter leiden können, wenn sie an den gewohnten Haltungsexpressionen gegenüber den Verstorbenen gehindert werden, wurde und wird in der Corona-Pandemie deutlich vor Augen geführt: Die Einschränkungen führ(t)en dazu, dass eingeübte Ausdrucksmuster der Totenehrung (wie z. B. der Leichenschmaus, oder Aspekte öffentlichen Totengedenkens) nicht durchgeführt werden konnten und so der Umgang mit den Toten häufig als unwürdig wahrgenommen wurde<sup>245</sup>. Die Corona-Pandemie hat aber auch deutlich gemacht, dass die indirekten moralischen Pflichten *in Ansehung der Toten* eindeutig hinter den *direkten* Pflichten *gegenüber den Lebenden* zurückfallen, etwa wenn durch die toten Körper die Gefahr einer Virus-Übertragung besteht. Umgekehrt verdeutlichen Leichenschändungen als bewusste Verletzung eines angemessenen Umgangs

---

<sup>240</sup> Diese von Kant gemachte Unterscheidung kann hier, im Gegensatz zu Fragen der Tierethik, in deren Zusammenhang sie formuliert wurde, gut übernommen werden, da es sich bei Leichnamen um keine leidensfähigen Geschöpfe handelt und eine anthropozentrische Perspektive – in Anbetracht *menschlicher* Leichname – durchaus legitim erscheint.

<sup>241</sup> Kant 1919 (1797), 296.

<sup>242</sup> Ebd.

<sup>243</sup> Vgl. o. 5.2. Der Umgang mit den sterblichen Überresten der Heiligen oder die Gestaltung der mittelalterlichen Kirchhöfe entspricht nach heutigen mitteleuropäischen Standards nicht den Vorstellungen eines angemessenen Umgangs mit den Toten.

<sup>244</sup> Körtner 2001, 246.

<sup>245</sup> Vgl. Schweikle 2020, [www.zeit.de/2020/20/beerdigungen-tod-coronavirus-infektionsschutz-massnahmen](http://www.zeit.de/2020/20/beerdigungen-tod-coronavirus-infektionsschutz-massnahmen) [20.02.2022].



mit Toten, dass denjenigen Lebenden Schaden zugefügt wird, die sich durch diese Toten repräsentiert fühlen (v. a. im Krieg soll so die Moral des Gegners unterminiert werden). Dies gilt auch für Grabstätten, da sie Repräsentantinnen des Leichnams sind, der wiederum den/die Verstorbene/n repräsentiert<sup>246</sup>. Daher kommen berechtigterweise nicht nur Leichen und Aschen, sondern auch Grabstätten sowie Bestattungsfeiern besonderer rechtlicher Schutz zu<sup>247</sup>. In dieser gesetzlich festgeschriebenen Totenruhe drückt sich ein gegenwärtiger kultureller Code für einen angemessenen Umgang mit den Toten aus<sup>248</sup>.

Der angemessene Umgang mit den Toten leitet sich also aus dem kulturell bedingten Empfinden einzelner Hinterbliebener oder auch der gesamten Gesellschaft als *indirekte* Pflicht ab. Eine *direkte* moralische Pflicht ergibt sich lediglich aus den mündlich oder schriftlich erlassenen Verfügungen von Verstorbenen, da diese als eine Art Vertrag auch über das Leben hinaus ihre Gültigkeit behalten. Juristisch manifestiert sich dies in der hohen Achtung des (mutmaßlichen) Willens von Verstorbenen (s. o. 4.4.). Diesem Willen ist jedoch nicht uneingeschränkt zu folgen, nämlich dann, wenn er in einen Konflikt mit den kulturell vermittelten Pflichten in Ansehung der Toten gerät. Der Forderung des antiken Kyniker-Philosophen Diogenes, ihn „unbestattet zur Beute wilder Tiere abzulegen oder in einen Graben zu stoßen“<sup>249</sup>, könnte damals wie heute kaum Folge geleistet werden, da sie als Missachtung der Pflichten *in Ansehung* des Leichnams wahrgenommen werden müsste. Dies wäre zum Schaden der Lebenden.

Anders gelagert ist es hingegen bei dem *vorliegenden Umbettungsantrag* (s. o. 2.). Wie ein möglicher Schaden für die Lebenden dort abgewendet werden kann, soll auf Grundlage der vorangegangenen Überlegungen nun geklärt

---

<sup>246</sup> Dies zeigen z. B. die beklagenswerten Schändungen jüdischer und zuletzt auch muslimischer Friedhöfe in Deutschland.

<sup>247</sup> Vgl. Gaedke 2022, 403–405.

<sup>248</sup> Doch auch die Totenruhe von 15–25 Jahren ist eine durchaus überschaubare Zeit. Im Zuge der Rückgabe der sterblichen Überreste aus sog. Kolonialschätzen wird deutlich, dass in anderen Kulturkontexten eine pietätvolle Behandlung von Knochen über mehrere Jahrzehnte bis zu Jahrhunderten als geboten gilt. Von daher werden solche Rückgaben oft auch rituell begleitet, vgl. z. B. Drügemöller 2022, [www.taz.de/Kolonialgeschichtliche-Ueberreste/!](http://www.taz.de/Kolonialgeschichtliche-Ueberreste/)5831847/ [20.02.2022].

<sup>249</sup> Diog L 6, 79, zitiert nach Schnelle 2016, 346.

werden. Diese Beurteilung wird dann in eine Handlungsorientierung auch für andere Umbettungsanträge überführt<sup>250</sup>: Mit dem vorliegenden Antrag auf Umbettung wollen die Hinterbliebenen gewährleisten, dass der für sie angemessene Umgang mit dem Verstorbenen auch weiterhin Ausdruck finden kann. Als angemessen erscheinen ihnen regelmäßige Besuche und Pflege der Grabstätte, da sie den Ort der Repräsentanz des Toten darstellt. Einen solchen Ort soll die Totenruhe zwar grundsätzlich schützen. Im vorliegenden Fall werden die Hinterbliebenen jedoch gerade *durch* die Wahrung der Totenruhe daran gehindert, den sterblichen Überresten die ihnen zustehende menschenachtende Würde entgegenzubringen. Dieses Anliegen der Hinterbliebenen ist innerhalb des kulturellen Codes des Totengedenkens zu verorten. Da keine unangemessenen Haltungen und Handlungsabsichten gegenüber dem Verstorbenen erkennbar sind, kann auch aus gesellschaftlicher Perspektive nichts dafür sprechen, durch das Instrument der Totenruhe die Handlungsmöglichkeiten der Hinterbliebenen einzuschränken<sup>251</sup>. Der Wille zur Aufhebung der Totenruhe zeigt im vorliegenden Fall – und bei vielen anderen Umbettungsanträgen vermutlich auch –, dass ein hohes Interesse an einer Ehrung des Verstorbenen und eine enge Verbindung über seinen Tod hinaus besteht. Es kann also keine, die Intention der Totenruhe untergrabende, Absicht erkannt werden, sodass der Hinweis auf die „Achtung der Totenruhe“ (s. o. 2.) als Ablehnungsgrund der Umbettung ins Leere läuft.

Eine Einverständniserklärung des Verstorbenen wäre zwar hilfreich (s. o. 2.), jedoch gibt es auch keine explizite gegenteilige Äußerung. Darüber hinaus kann im vorliegenden Fall der mutmaßliche Wille des Verstorbenen darin gesehen werden, in der Nähe seiner Familie bestattet zu sein. Um die Schilderungen der nächsten Angehörigen zu verifizieren, wären davon

---

<sup>250</sup> Der Umstand, dass es sich hier um einen Umbettungsantrag von Urnenaschen handelt, spricht m. E. für niedrigere moralische Hürden als bei Leichen (s. o. Anm. 237). Da sich die vorangegangenen Überlegungen v.a. auf erdbestattete Leichen bezogen haben, können diese Folgerungen nun auch auf den vorliegenden Fall angewendet werden.

<sup>251</sup> Auch ein möglicher Einwand, dass der „kategorische Imperativ humaner Kultur – nämlich: dass die Toten fordern, bestattet zu werden“ (Fechtner 2011, 57) missachtet wird, kann nicht gegen das Umbettungsanliegen geltend gemacht werden, denn durch die gesamte Kulturgeschichte hindurch können Sekundärbestattungen nachgewiesen werden. Zur Vergleichbarkeit von Umbettungen und Sekundärbestattungen s. u. Anm. 279.

unabhängige Erklärungen zwar wünschenswert, jedoch sollte diese Leerstelle nicht zum Schaden derjenigen sein, die sich in der Ausübung ihrer indirekten Pflichten in Ansehung der sterblichen Überreste ihres Angehörigen gehindert fühlen. Wie ersichtlich wurde, ergibt sich ein angemessener Umgang mit den Toten v. a. aus den Bedürfnissen der *Lebenden*. Von daher sollte sich der „wichtige Grund“ von Umbettungen (s. o. 4.4.) stärker an den konkreten Bedürfnissen der Lebenden und weniger an den abstrakten Bedürfnissen der Toten orientieren<sup>252</sup>.

Dementsprechend ist die Ablehnung des vorliegenden Umbettungsantrages von Kirchgemeinde und Kirchenkreis als bedauerlich zu beurteilen. Zwar wurde juristisch nicht falsch gehandelt, aber auch die möglichen Spielräume (s. o. 4.4.) wurden nicht dafür genutzt, einer unbedenklichen Umbettung zuzustimmen. So hätte dem Umbettungsantrag stattgegeben werden können – im Rahmen des *juristisch Möglichen* und v. a. *ethisch Gebotenen*.

Darüber hinaus ist aber auch zu bedenken, dass die Totenruhe nach wie vor einen wichtigen Ausdruck kultureller Empfindungen darstellt, um einen angemessenen Umgang mit sterblichen Überresten sicherzustellen. Um die Totenruhe also nicht grundsätzlich zu unterminieren, sollten Umbettungen auch weiterhin als Einzelfallentscheidungen behandelt werden. Dies ist auch deshalb wünschenswert, um eine mögliche Instrumentalisierung der Toten zu verhindern, z. B. durch Umbettungen auf Gräberfelder des „(Neu-)Heidentums, das sich an naturmystischen, germanischen oder nordischen Idealen orientiert“<sup>253</sup> und „gewollt oder ungewollt, immer faschistische Tendenzen“<sup>254</sup> besitzt. Somit sollte eine Bedingung von Umbettungen sein, dass sie nur auf äquivalente Friedhöfe (z. B. einer gleichen Religionsgemeinschaft) erfolgen können. Angesichts der überschaubaren Anzahl von Umbettungen (s. o. 3.4.) sind Einzelfallentscheidungen für Friedhofsträger eine zumutbare Aufgabe, die gerade von kirchlichen Trägern

---

<sup>252</sup> Dies würde einen Paradigmenwechsel in der gegenwärtigen Rechtsprechung bedeuten, vgl. dazu oben 4.4.

<sup>253</sup> Sörries 2009, 214.

<sup>254</sup> A.a.O., 216.

und auch bei derzeitiger Rechtslage mit großzügigem Augenmaß angenommen werden sollte.

## 6. Der Umbettungsantrag als Thema der Praktischen Theologie

Werden Umbettungen aus christlich-evangelischer Perspektive als grundsätzlich legitim eingeordnet, so stellt sich die Frage, welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Da es Aufgabe einer wahrnehmungs-, handlungs- und anwendungswissenschaftlichen Praktischen Theologie ist, kirchliche Praxis kritisch und handlungsorientierend zu reflektieren (s. o. 1.), soll nun nach den Folgen gefragt werden, die sich aus den bisherigen Überlegungen ergeben. Wie sind Umbettungen in theologisch verantwortbarer Weise zu begleiten (6.1.)? Welche poimenischen Konsequenzen können aus der Ermöglichung von Umbettungen gezogen werden (6.2.1.) und worauf zielt eine seelsorgerliche Begleitung (6.2.2.)? Nicht zuletzt ergeben sich auch diakonische Aufträge (6.3.) aus der Einsicht, Umbettungen aus evangelischer Perspektive zuzustimmen. Dabei sind drei Aspekte aus den bisherigen Überlegungen der Arbeit hervorgegangen, denen in den praktisch-theologischen Ausführungen besondere Aufmerksamkeit gezollt werden soll: Erstens nehmen Umbettungen die *sterblichen Überreste* der verstorbenen Person in den Blick, fragen zweitens nach einem angemessenen *Ort* für deren Verbleib (i. d. R. eine neue Grabstelle), da sich hier drittens die *Beziehung* zwischen Lebenden und Toten manifestiert.

### 6.1. Umbettung als neue Kasualie?

„Kasualien sind Gottesdienste, die sich auf wichtige Ereignisse bzw. Fälle (Kasus) im Leben beziehen.“<sup>255</sup> Oft werden sie als Übergangsriten (*rites de passage*) verstanden, da sie „signifikante Übergänge der Lebensgeschichte“<sup>256</sup> markieren. Diese Übergänge – klassischerweise Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung – verlangen danach, „religiös

---

<sup>255</sup> Karle 2020, 464.

<sup>256</sup> Fechtner 2011, 33f.

gedeutet und rituell bearbeitet zu werden.“<sup>257</sup> Somit liegt im *rituellen Handeln* der Kern einer Kasualie<sup>258</sup>.

Auch Umbettungen sind ein solcher Fall. Mit der Umbettung ändert sich die Verortung der Toten. Ihnen wird ein neuer Raum zugewiesen, wodurch sich auch ihr sozialer Status ändert<sup>259</sup>. Ein/e Tote/r ist wie andere Akteure auch „mitdefiniert durch den Platz, den er einnimmt bzw. auf den er verwiesen wird.“<sup>260</sup> Und auch die Lebenden befinden sich nach einem Umzug (s. o. 2.) in einem neuen Umfeld, oder werden durch die veränderte Anwesenheit des Toten in ihrem vertrauten Umfeld neu herausgefordert. Ihre Trauer und Erinnerung bekommen nun eine neue Richtung. Kasualgottesdienste wollen das begleiten, indem sie „den Einzelnen in besonderer Weise dazu herausfordern, sich neu zu orientieren und sozial zu verorten.“<sup>261</sup> Deshalb muss jedoch keinesfalls eine neue Umbettungs-Kasualie „erfunden“ werden. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass Umbettungen als folgerichtige Erweiterungen von Bestattungskasualien betrachtet werden können.

Auch ohne Umbettung ist die Bestattung bereits eine „gestreckte Kasualie“, denn sie „verteilt sich auf mehrere Orte und umfasst verschiedene Gestaltungsanlässe.“<sup>262</sup> Traditionell treten drei Stationen in den Blick<sup>263</sup>: (1.) die Aussegnung im Sterbe- oder Krankenhaus, (2.) der Gottesdienst in der Kapelle und (3.) die Beisetzung auf dem Friedhof. Dabei wird „der Tote an den Stationen den Anwesenden in je anderer Weise zum *Zeichen*“, was in der „Begehung des Kasus [...] behutsam markiert werden“<sup>264</sup> sollte: Bei der Aussegnung symbolisiert der tote Körper das soeben erloschene Leben. Im Angesicht der im Gottesdienst versammelten Gemeinde ist er „Zeichen gemeinsam gelebten Lebens“<sup>265</sup> und bei der Beisetzung gilt es, sich *endgültig*

---

<sup>257</sup> Karle 2020, 464.

<sup>258</sup> Vgl. a.a.O., 478.

<sup>259</sup> So macht es einen Unterschied, ob Soldat:innen auf ihrem heimatlichen Friedhof oder auf Kriegsgräberstätten (s. o. 5.2.4.) beigesetzt werden. Auch die Verortung in einem Reihengrab schreibt dem/r Toten einen anderen sozialen Ort zu als z. B. in Gräberfeldern (s. o. 3.2.). Und auch auf dem Friedhof im Wohnort der Kinder nehmen Tote einen anderen Platz ein als auf dem Friedhof ihres Heimatdorfes.

<sup>260</sup> Klie 2014, 66.

<sup>261</sup> Karle 2020, 466.

<sup>262</sup> Klie 2019, 58.

<sup>263</sup> Vgl. a.a.O., 59.

<sup>264</sup> A.a.O., 60.

<sup>265</sup> Vgl. a.a.O., 60f.

vom toten Körper zu verabschieden<sup>266</sup>. Diese Dreigestaltigkeit der Stationen mit ihren zeichenhaften Bedeutungsdimensionen ist jedoch flexibel. So entfällt inzwischen häufig die Aussegnung. Gleichzeitig setzt sich zunehmend die Einsicht durch, dass die Bestattung eben noch nicht mit der Beisetzung abgeschlossen ist und es für „eine kirchliche Nachsorge allen Anlass gibt.“<sup>267</sup> Der Notwendigkeit der Trauernachsorge ist nicht nur poimenisch zu begegnen (s. u. 6.2.), sie ist auch liturgisch zu gestalten.

In einer „Strategie der lebensweltlichen Öffnung“<sup>268</sup> nehmen deshalb neuere Bestattungsagenden das Totengedenken als vierte Station der Bestattungsliturgie auf. So finden sich in der Bestattungsagende der UEK liturgische Gestaltungsvorschläge zur *Trauerbegleitung und Totengedenken*, die eine Andacht zum *Sechswochengedenken* und zum *Jahresgedenken* beinhalten<sup>269</sup>.

Auch eine Umbettung kann als Teil dieses individuellen Totengedenkens verstanden und gestaltet werden. Mit größerem zeitlichem Abstand fügt sie sich optional in die Bestattungskasualie ein. Analog zu den anderen Stationen werden die sterblichen Überreste auch hier zum *Zeichen*. Sie symbolisieren die verstrichene Zeit seit der Bestattung, vergegenwärtigen die Erinnerung und setzen die Hinterbliebenen in ein (neues) Verhältnis zum Toten und zur damit zusammenhängenden Trauer. So, wie die Toten einen neuen Ort zugewiesen bekommen, verorten sich auch die Hinterbliebenen neu. Da eine Kasualie immer auch öffentlichen Charakter hat<sup>270</sup>, haben die Hinterbliebenen hier die Möglichkeit ihrer Trauer „öffentlich Raum“<sup>271</sup> zu geben. In einer Gesellschaft, in der Trauer vielfach ins „Private abgedrängt“<sup>272</sup> und pathologisiert wird<sup>273</sup>, kann der schützende Rahmen einer

---

<sup>266</sup> Diese semiotische Charakterisierung lässt sich auch in der rituellen Dramaturgie erkennen: „Übergang – Weggeleit – Übergabe: In diesen drei Momenten erschließt sich substantiell der spezifisch theologische Charakter einer kirchlich verantworteten Bestattung.“ Fechtner 2011, 61.

<sup>267</sup> Klie 2019, 59.

<sup>268</sup> Friedrichs 2015, 73.

<sup>269</sup> Vgl. Kirchenkanzlei der UEK 2004, 8. Ein Sechswochen- und Jahresgedenken kennt auch die Bestattungsagende von Kurhessen, vgl. Kirchenamt der EKKW 2006.

<sup>270</sup> Vgl. Fechtner 2011, 67f.

<sup>271</sup> Karle 2020, 578.

<sup>272</sup> Ebd.

<sup>273</sup> S. u. Anm. 313.

rituellen Handlung als Entlastung empfunden werden. Gleichzeitig wird durch die Anerkennung eines kirchlich begleiteten Rituals deutlich, dass „Trauer nicht nur Ausdruck einer individuellen Gefühlsdisposition ist, sondern immer auch eine eminent soziale Angelegenheit.“<sup>274</sup>

Auch deshalb sollte bei Umbettungen die *soziale Dimension* beachtet werden. So könnten Umbettungen bewusst an Tagen des kollektiven Totengedenkens durchgeführt werden. Dafür kommt nicht mehr nur der Totensonntag infrage<sup>275</sup>. Inzwischen etablieren sich auch weitere Gedenktage im evangelischen Bereich. Analog zu anderen zielgruppenorientierten Gedenkveranstaltungen, wie für früh- oder totgeborene „Sternenkindern“, oder anonym bestattete „Unbedachte“<sup>276</sup>, ließen sich auch in angemessenen Abständen „Umbettungsgottesdienste“ mit darauffolgenden Wiedereinbettungen anbieten. Soll hingegen der *individuelle Charakter* hervorgehoben werden, böte sich der Todes- oder Beisetzungstag als Umbettungsdatum an. Auch hier sollte jedoch die Angliederung an die Gemeinde etwa durch Abkündigungen im sonntäglichen Gottesdienst bedacht werden. Dadurch werden die neu im Raum der Gemeinde Verorteten – Lebende und Tote gleichermaßen – in die Gemeinde einbezogen.

Wie der Akt der Einsetzung nach einem Umbettungsgottesdienst konkret zu gestalten ist, kann hier nicht entfaltet werden. Grundsätzlich sei jedoch auf die hohe Bedeutung von „nichtverbalen Zeichenhandlungen“<sup>277</sup> am Grab verwiesen. So wie beim Bestattungsritual der Leichnam ein „Kernsymbol“<sup>278</sup> darstellt, ist bei der Umbettung insbesondere das Grab in die Zeichenhandlung einzubeziehen. Es stellt nun den *neuen Ort* des/der Toten und somit den neuen Haftpunkt der Trauer dar. Die sich dadurch verändernde Beziehung zwischen Lebenden und Verstorbenen kann am Grab performativ zum Ausdruck gebracht werden. Da eben diese *Beziehung* zwischen Lebenden und Verstorbenen bei Umbettungen rituell zu bearbeiten ist, kann

---

<sup>274</sup> Klie 2019, 63.

<sup>275</sup> Eine neue Form kollektiven Totengedenkens ist das Pilotprojekt „Licht und Segen“ des Kirchenkreises Hanau-Land, an dem einmal monatlich „Trauerfeiern“ als Gedenkveranstaltung stattfinden, vgl. Friedrichs 2015, 81f.

<sup>276</sup> Klie 2019, 60.

<sup>277</sup> Bieritz 2008, 147.

<sup>278</sup> Ebd.

im vorangehenden Gottesdienst auch homiletisch die *Zeit seit* der Bestattung thematisiert werden: Was hat sich seit der Bestattung verändert, welchen Platz nimmt der/die Tote nun im Leben der Hinterbliebenen ein? Auch auf mögliche Ängste kann eingegangen werden, etwa davor, dass die Erinnerung an die/den Verstorbene/n im Laufe der Zeit verblassen könnte. Im Gegensatz zur Bestattung ist jedoch nicht noch einmal die Biografie des Verstorbenen zu wiederholen, da eine Umbettung eben keine Zweitbestattung<sup>279</sup> darstellt. Diese Abgrenzung ist deshalb wichtig, weil das endgültige Abschiednehmen beim Akt der Beerdigung durch eine Umbettung gerade *nicht* infrage gestellt werden soll.

Diese wichtige Unterscheidung von Bestattung einerseits und Umbettung andererseits wird auch in der innovativen Bestattungsagende der Erzdiözese Wien vorgenommen: Hier wird die Umbettung schon allein sprachlich als „Grabsegnung nach einer Exhumierung und Beisetzung in einem neuen Grab“<sup>280</sup> von den übrigen *Begräbnis*-Anlässen abgehoben. Zwar sind die Ausführungen zur Gestaltung einer Umbettung denkbar knapp und unzureichend, da z. B. eine rituelle Beteiligung der Anwesenden nicht vorgesehen ist. Dennoch ist diese Agende mit ihren vielfältigen und anlassbezogenen 15 Formen zukunftsweisend. Sie berücksichtigt die besonderen „Gegebenheiten in der Großstadt“<sup>281</sup>, die erfahrungsgemäß auch den ländlichen Raum erreichen<sup>282</sup>.

Als Teil der neuen Wege im evangelischen Totengedenken dürfte die rituelle Begleitung von Umbettungen nicht unumstritten sein. Wie das Sechswochen- oder Jahresgedenken gehört solch liturgisches Totengedenken nämlich „nicht unbedingt zum überlieferten Bestand evangelischer Gottesdienstpraxis“<sup>283</sup>. Diese Skepsis wurzelt in der scharfen Abgrenzung der Reformation vom

---

<sup>279</sup> Inwieweit Umbettungen aus religionsgeschichtlicher Perspektive möglicherweise doch als Zweitbestattungen zu bewerten sind, kann hier nicht eingeordnet werden. Ein Vergleich wäre interessant, um das religionstheoretische Funktionsprofil von Umbettungen zu schärfen. Hier soll die Umbettung liturgisch (und seelsorgerlich) jedoch ausdrücklich nicht als Zweitbestattung verstanden werden.

<sup>280</sup> Wagner 2001, 92. Hervorhebung PK.

<sup>281</sup> Ebd., 3.

<sup>282</sup> Diese Entwicklung war bei Urnenbestattung und ist nun ähnlich bei anonymen Bestattungen zu beobachten. Vgl. Sörries 2009, 198.

<sup>283</sup> Bieritz 2008, 131.



mittelalterlichen Totenkult, infolgedessen der Protestantismus die Toten immer stärker aus dem Blick verlor<sup>284</sup> (s. o. 5.2.3.). Dennoch wurde und wird auch evangelisches Totengedenken praktiziert: so z. B. bei der Erwähnung der Toten in den Abkündigungen und Fürbitten, die z. T. auch mit rituellen Handlungen wie dem Anzünden von Kerzen begleitet werden. Auch der Totensonntag – 1816 zwar noch als preußische Kabinettsorder eingeführt<sup>285</sup> – kann inzwischen als evangelische „Erinnerungskasualie“<sup>286</sup> verstanden werden, die auf hohe inner- und außerkirchliche Resonanz stößt<sup>287</sup>.

Wie die alten und neuen Formen des Totengedenkens ist auch die Umbettung ein Teil „liturgisch-seelsorgerlicher Sterbe- und Trauerbegleitung“<sup>288</sup>. Damit reiht sie sich in den Gesamtzusammenhang der Begräbnisliturgie ein. Voraussetzung dafür ist, dass das Verständnis der Bestattungskasualie nicht auf das Begräbnis verengt wird, sondern dieses als lediglich *eine* der drei bzw. vier Stationen verstanden wird. Erst ein Zusammenspiel dieser Stationen ergibt dann die vollständige Bestattungskasualie. Jede dieser Stationen ist immer auch Anlass für ein Gespräch zwischen Hinterbliebenen und Seelsorgenden. Diese Gespräche, aber auch die Durchführung der jeweiligen Stationen der Bestattungskasualie, sind von hoher seelsorgerlicher Bedeutung, da der Tod immer auch einen „Ernstfall des Glaubens“<sup>289</sup> darstellt.

## 6.2. Poimenische Potentiale

Die seelsorgerliche Leistung von Umbettungen gründet auf zwei Pfeilern: Zum einen liegt schon in den Folgen einer Umbettung, also der neuen Verortung der sterblichen Überreste eine seelsorgerliche Dimension (6.2.1.). Zum anderen gilt es, in der Begleitung von Umbettungsanliegen die teils große Dauer von Trauerprozessen zu erkennen und angemessen zu begleiten (6.2.2.).

---

<sup>284</sup> Vgl. Klie 2018, 241.

<sup>285</sup> Vgl. Klie 2019, 62.

<sup>286</sup> Karle 2020, 332, in Anlehnung an Fechtner/Klie 2019.

<sup>287</sup> Vgl. Klie 2019, 62–64.

<sup>288</sup> Bieritz 2008, 130.

<sup>289</sup> Ziegenhagen 2019, 124.

### 6.2.1. Ermöglichung von Umbettungen als seelsorgerliches Handeln

Schon allein die Ermöglichung einer Umbettung, die den sterblichen Überresten einen passenderen *Ort* zugesteht, hat hohes seelsorgerliches Potential. Weil Trauer immer auch „Erinnerungsarbeit“<sup>290</sup> ist, braucht sie Orte des Gedenkens<sup>291</sup>. Zwar können dabei verschiedene Orte (oder Gegenstände) zu Trauerorten werden. Nach einem Umzug fallen jedoch wichtige „Exogramme“<sup>292</sup> (s. o. 3.3.) weg; vieles kann nicht mitgenommen werden, v. a. aber sind Alltagsorte (Garten, Lieblingsrestaurant, usw.) nicht mehr verfügbar. Dies kann zu einem hohen Bedeutungszuwachs für die ohnehin schon bedeutende Grabstelle führen. Die Grabstelle, als „Sinnbild für den Verstorbenen“<sup>293</sup>, wird somit zum wichtigen *Erinnerungsort*. Ein bleibender identifizierbarer und durch die Umbettung (wieder) verfügbar gemachter Ort kann die Angst nehmen, dass der/die Verstorbene vergessen wird und so der Bedeutungslosigkeit anheimfällt<sup>294</sup>.

Darüber hinaus gewinnt die Grabstelle auch als *Kommunikationsort* an Bedeutung: Durch die „Repräsentanz des toten Körpers“<sup>295</sup> können Hinterbliebene insbesondere hier „symbolisch in Kommunikation mit dem Verstorbenen“<sup>296</sup> treten. Der Besuch des Beisetzungsortes erlaubt die „direkteste Form der Verbindung mit dem Verstorbenen“, sodass

„Handlungen oder Rituale am Ort der Bestattung [...] eine gesteigerte Chance [bieten], das Bedürfnis der Aufrechterhaltung, Weiterführung oder ‚Neugestaltung der Beziehung‘ zu dem Verstorbenen zu erfüllen.“<sup>297</sup>

Die Möglichkeit einer aktiven Gestaltung der Beziehung zum Verstorbenen ist trauerpsychologisch bedeutsam<sup>298</sup>. Und auch empirisch ist belegt, dass

---

<sup>290</sup> Lammer 2010 (2000), 219. Zum Zusammenhang von Trauer und Erinnerung s. o. Anm. 43.

<sup>291</sup> Vgl. Fechtner 2011, 72.

<sup>292</sup> Mickan 2017, 85.

<sup>293</sup> Richter 2005, 245.

<sup>294</sup> Gerade in einer Kultur, in der es von „bemerkenswerter Relevanz [ist], der persönlichen Erinnerung Ausdruck zu verleihen“ (Fechtner/Klie 2019, 14), ist es besonders schmerzhaft, wenn ein adäquater Ausdrucksort fehlt.

<sup>295</sup> Wagner-Rau 2017, 20.

<sup>296</sup> Richter 2005, 245.

<sup>297</sup> Horx 2019, 26.

<sup>298</sup> Zur Wichtigkeit aktiver Handlungen, um Trauer Ausdruck zu verleihen, und zur Bedeutung einer Fortführung der Beziehung zu Verstorbenen für einen gelingenden

aktive Trauerhandlungen am Beisetzungsort ein großes Bedürfnis für Trauernde sind und ihnen helfen, die Ohnmacht gegenüber dem Verlust zu überwinden<sup>299</sup>. Darüber hinaus können Hinterbliebene an der Grabstelle auch von Beziehungen zu lebenden Menschen profitieren, die sich ebenfalls in einer Trauersituation befinden. Diese soziale Dimension kann den Trauerprozess stützen und würde bei einem weit entfernten Beisetzungsort entfallen.

Da also eine große räumliche Distanz zum Beisetzungsort (sofern dieser auch *Trauerort* ist) den Trauerprozess empfindlich stören kann, wird diesem Risikofaktor<sup>300</sup> durch eine Umbettung entgegengewirkt. Damit hat schon allein die Ermöglichung der Umbettung eine seelsorgerliche Dimension für die Hinterbliebenen. Damit die Umbettung ihr volles poimenisches Potential entfalten kann, ist auch eine sensible seelsorgerliche Begleitung wichtig.

### 6.2.2. Seelsorgerliche Begleitung der Umbettung

Die seelsorgerliche Betreuung von Umbettungen ist ein Teil der langfristigen Trauerbegleitung. Diese sollte im Bedarfsfall weit über die ersten Wochen nach dem Trauerfall hinausgehen. Die Fragen, die sich Hinterbliebene im Trauerprozess – z. T. über Jahre hinweg<sup>301</sup> – stellen, sind auch angesichts von Umbettungen relevant:

„Welche Rolle hat der/die Verstorbene in der Lebensgeschichte der Hinterbliebenen gespielt [und spielt sie *noch immer*]? Was war in der Beziehung zu dem oder der

---

Trauerprozess vgl. Schäfer 2019, 52–63. Dies ist m. E. plausibler als die These Machos, der den Trauerprozess weitestgehend vom Leichnam entkoppelt sieht, vgl. Macho 2007, 15.

<sup>299</sup> Vgl. Horx 2019, 26f. Dies wird z. B. deutlich, wenn die Leiche in Folge eines Unglücks nicht auffindbar ist. Auch im Rahmen von anonymen Bestattungen ist immer wieder zu beobachten, dass Hinterbliebene trotz Verbote durch die Friedhofs- oder Friedwaldverwaltungen ihrer Trauer individuellen Ausdruck verleihen. Stellt die anonymisierte Bestattung auch eine Möglichkeit der selbstbestimmten und individualisierten – im Sinne von nicht-traditionalistischen – Beisetzungsform dar, so funktioniert die „Anonymität der namen- und zeichenlosen Beisetzung [...] für eine gelingende Trauerbewältigung nicht. Mehr noch: sie widerstrebt ihr sogar.“ A.a.O., 29.

<sup>300</sup> Zu Risikofaktoren für einen erschwerten Trauerprozess vgl. Lammer 2010 (2000), 186f.

<sup>301</sup> Zwar wurde lange versucht, Trauer in bestimmte Verlaufsphasen einzuordnen. Mit Lammer ist jedoch auf die Gefahr solcher Phasenmodelle hinzuweisen: „Trauerreaktionen sind so vielfältig, so differenziert und so individuell verschieden, dass sich stereotype Erwartungs- und Wahrnehmungsmuster im Blick auf Trauernde, simplizistische und uniformistische Modelle von Trauerverläufen und folglich auch ebensolchen Konzepte von Trauerbegleitung als unangemessen erwiesen haben.“ A.a.O., 218.

Verstorbenen bedeutsam [und ist es *noch immer*]? Was fehlt nun nach ihrem/seinem Tod im Leben der Hinterbliebenen?<sup>302</sup>

Die *Beziehung* der Hinterbliebenen zur/zum Verstorbenen ist also ein zentrales Thema des Umbettungsanliegens und seiner seelsorgerlichen Begleitung<sup>303</sup>. Möglicherweise wird dabei deutlich, dass das Umbettungsanliegen Ausdruck eines komplizierten Verhältnisses zum/zur Verstorbenen ist. War bzw. ist das Verhältnis durch (zu) „starke Abhängigkeit, starke Ambivalenz, starke Konflikthaftigkeit [oder] Ungeklärtheit der Beziehung“<sup>304</sup> geprägt? Dieses komplizierte Verhältnis gilt es dann zu klären. Ebenso ist auszuloten, ob der Umbettungsantrag Ausdruck von anderen Schwierigkeiten, beispielsweise innerfamiliären Konflikten ist. Darüber hinaus kann der Trauerprozess aber auch aus anderen Gründen erschwert sein, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Umbettungsanliegen stehen, so z. B. durch unverarbeitete frühere Trauerfälle<sup>305</sup>. Auch dafür gilt es sensibel zu sein, sodass auch für Umbettungsanliegen gilt: Die zentrale seelsorgerliche Kompetenz liegt darin *wahrzunehmen, was der Fall ist*.

Insofern ist Seelsorge im Kontext von Umbettungsanträgen hilfreich, um den Tod, die Beziehung zum oder zur Toten und die eigene Trauer angesichts des Umbettungsvorhabens (neu) einzuordnen. Wie in anderen Seelsorgekontexten kann dies den Trauernden grundsätzlich helfen, ihr durch den Tod infrage gestelltes „Selbst- und Weltbild zu verstehen“<sup>306</sup>. Dabei kann versucht werden, die reichhaltigen Ressourcen des *christlichen* Deutungs- und Erfahrungsschatzes zu heben und für den je individuellen Trauerprozess fruchtbar zu machen. Gleichzeitig wissen sich die Seelsorgesuchenden so – im Gegensatz zu *individualistischen* Deutungsversuchen – in den Geist einer weltweiten *Gemeinschaft* von Lebenden und (in der Tradition und im Geist verbundenen) Toten aufgehoben.

---

<sup>302</sup> A.a.O., 265.

<sup>303</sup> Vgl. a.a.O., 225. Lammer sieht in Anschluss an Peter Marris eine wichtige Aufgabe der Trauerbegleitung darin, die „Bedeutung der Verstorbenen für die Hinterbliebenen erkennen und anerkennen [zu] helfen.“ Ebd.

<sup>304</sup> A.a.O., 269.

<sup>305</sup> Vgl. a.a.O., 186f.

<sup>306</sup> A.a.O., 242.

Diese Gemeinschaft findet in der verfassten Kirche eine ihrer Ausdrucksformen. Somit fallen der institutionalisierten Kirche angesichts von Umbettungsanliegen auch konkrete diakonische Aufträge zu.

### 6.3. Diakonischer Auftrag

Im letzten Punkt der vorliegenden Arbeit soll aufgezeigt werden, wie sich die Ergebnisse der Arbeit in konkrete diakonischen Handlungsaufträge überführen lassen. So gilt es zu klären, welchen „Dienst an den Betroffenen, an der Gesellschaft und an sich selbst“<sup>307</sup> Kirche zu leisten hat, wenn sie Umbettungen ermöglichen und begleiten will.

Diakonisches und seelsorgerliches Engagement gehen oft ineinander über<sup>308</sup> – so auch bei kirchlichem Handeln im Kontext von Umbettungen. Wird die seelsorgerliche Begleitung von Umbettung nämlich als Teil der langfristigen Trauerbegleitung<sup>309</sup> verstanden (s. o. 6.2.2.), ist sie gleichzeitig eine „zentrale kirchliche und diakonische Aufgabe“<sup>310</sup>, mit einer „*hohe[n] gesellschaftliche[n] und insbesondere gesundheitspolitische[n] Relevanz*“<sup>311</sup>. Denn „Trauer, insbesondere durch Nicht-Bearbeitung fehlgeleitete Trauer, gehört zu den häufigsten Ursachen psychosomatischer und psychosozialer Störungen.“<sup>312</sup> Gegenwärtig gibt es rege Debatten um die Klassifikation von sog. „Trauerstörungen“<sup>313</sup>. Dies kann einerseits als Fortschritt gesehen werden, da nun auch Menschen mit komplizierten Trauerverläufen psychotherapeutische Behandlung zusteht. Andererseits besteht jedoch die Gefahr einer Pathologisierung von Trauer<sup>314</sup>. Doch „obgleich das Thema doch eindeutig den kirchlichen Seelsorgeauftrag berührt“ bleibt eine „Beteiligung der Evangelischen Kirche an dieser Debatte“<sup>315</sup> bisher aus. Dies verwundert auch insofern, als dass im ICD ausdrücklich betont wird, dass in

---

<sup>307</sup> Lammer 2014, 8.

<sup>308</sup> Vgl. Karle 2020, 583.

<sup>309</sup> Zu neueren diakonischen Initiativen zur Trauerbegleitung vgl. Friedrichs 2020, 48–51.

<sup>310</sup> Friedrichs 2020, 52.

<sup>311</sup> Lammer 2010, 217.

<sup>312</sup> Ebd.

<sup>313</sup> Zuletzt hat der am 01.01.2022 in Kraft getretene ICD-11 der WHO, eines der wichtigsten Klassifikationssysteme für Erkrankungen, „Prolongierte Trauerstörung“ als eigenständiges Krankheitsbild aufgenommen, vgl. DHPV 2018, 1.

<sup>314</sup> Vgl. a.a.O., 3.

<sup>315</sup> Ziegenhagen 2019, 125.

der Beurteilung von Trauerprozessen „der kulturelle und *religiöse* Zusammenhang berücksichtigt werden soll.“<sup>316</sup>

Neben diesem *seelsorgerlich*-diakonischen Anliegen steht die Kirche auch als eine wesentliche Akteurin auf dem Bestattungsmarkt und im Friedhofswesen in der Pflicht, öffentlich diakonische Verantwortung zu übernehmen<sup>317</sup>. Etwa 30% der deutschen Friedhöfe befinden sich in kirchlicher Trägerschaft<sup>318</sup>, ca. 50% der Bestattungen sind kirchlich<sup>319</sup>. Somit haben Kirchen großen Einfluss auf das Bestattungs- und Friedhofswesen<sup>320</sup>. Dieser Einfluss kann auch auf Gesetzesinitiativen im Sinne der Hinterbliebenen geltend gemacht werden<sup>321</sup>.

Doch auch in der Gestaltung kirchlicher Friedhöfe können Innovationen angestrebt werden. Vielfach wird beklagt, dass Friedhöfe ihre gesellschaftliche Funktion verfehlen, weil sie nicht mehr als Orte angemessener (i. e. individueller) Trauerdarstellung und -bewältigung empfunden werden<sup>322</sup>. Auch Umbettungen als Ausdruck eines individuellen Anliegens werden regelmäßig abgelehnt (s. o. 4.4.). Als Orte der Reglementierungen und Einschränkungen werden Friedhöfe somit zunehmend als beklemmend erlebt<sup>323</sup>. Das kann soweit führen, dass im Zweifel ganz auf eine Verortung des Körpers und der Trauer verzichtet wird – oft zum Leidwesen der Hinterbliebenen<sup>324</sup>. Der Trend solcher Anonymisierungs- bzw. Privatisierungstendenzen<sup>325</sup> ist somit teilweise auch auf unzureichende öffentliche Trauerorte zurückzuführen. Werden behördliche Vorgaben hingegen gelockert, erscheint die „Flucht“ vom Friedhof in den intimen Schutzraum des Privaten nicht mehr als einzige

---

<sup>316</sup> DHPV 2018, 3. Hervorhebung PK.

<sup>317</sup> Zum Zusammenhang von Diakonie und Öffentlicher Theologie vgl. Körtner 2017.

<sup>318</sup> Von den 12.400 der bundesweit 32.000 Friedhöfen werden 8.800 von evangelischen und 3.600 von katholischen Trägern verwaltet. Dabei ist der Anteil der kirchlich verwalteten Friedhöfe vor allem im Norden, Osten und in Bayern sehr hoch. Vgl. o. Anm. 2.

<sup>319</sup> Vgl. Friedrichs 2020, 25.

<sup>320</sup> Zur wichtigen Zusammenarbeit von Bestattungsunternehmen und Kirchgemeinden und zur Diskussion um kirchliche Bestattungsinstitute vgl. z. B. Handke/Höcker 2020, 218–223.

<sup>321</sup> Zur direkten Einflussnahme der Kirchen auf Gesetzgebungen z. B. in NRW 2004 vgl. Lüddeckens 2015, 225.

<sup>322</sup> Vgl. Horx 2019, 24.

<sup>323</sup> Benkel/Meitzler 2019, 18.

<sup>324</sup> Zur den Schwierigkeiten de-lokalisierter Trauer s. o. 3.3. und 6.2.1.

<sup>325</sup> Vgl. Klie 2014, 64.

Möglichkeit, individualisierten Trauerbedürfnissen Raum zu geben<sup>326</sup>. Auch die Möglichkeit von Umbettungen kann dazu beitragen, den öffentlichen und nicht-anonymen Raum der Toten und der Trauer attraktiver werden zu lassen. Da die Anerkennung der Individualität eines jeden Menschen fest im christlichen Glauben verankert ist (vgl. Jes 43,1; Lk 10,20; Offb 3,5 u. ö.), sind solch anonyme Bestattungen theologisch weitaus herausfordernder als individualisierte Formen wie z. B. Umbettungen. Indem somit der Anonymisierung bzw. Privatisierung von Trauer teilweise entgegengewirkt werden kann, wird die Tendenz der Verdrängung der Toten aus dem öffentlichen Raum korrigiert. Dies ist auch gesellschaftlich bedeutsam, denn neben anderen öffentlichen Trauer- und Erinnerungsorten hüten Friedhöfe mit ihren individuellen Grabstellen

„das Gedenken an jeden einzelnen Menschen und geben ihm damit Wert und Anerkennung. Sie binden die Trauer der Einzelnen ein in den sozialen Zusammenhang, der sie auch weiterhin tragen wird. Sie pflegen die Kultur einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Tod und seiner Deutung. Sie erinnern an die eigene Sterblichkeit.“<sup>327</sup>

Friedhofsträger stehen somit in der Pflicht, die Friedhöfe so zu gestalten, dass sie auch unter veränderten Bedingungen diese Aufgaben erfüllen. Dies geschieht dann, wenn sich auf ihnen die Individualität und „Flexibilität von Trauer“<sup>328</sup> ausdrücken kann. Um Kontinuität und Wandel in der Bestattungs- und Trauerkultur sensibel zu organisieren, kann der Trend zur Partikularvergemeinschaftung (s. o. 3.) aufgenommen werden: Dies kann etwa dadurch geschehen, dass neue Trauerformen und Gestaltungsmöglichkeiten an bestimmten Orten erlaubt werden<sup>329</sup>. Auch ein bestimmtes Areal für Umgebettete wäre denkbar. Dies hat den Effekt, dass Hinterbliebene mit Menschen in ähnlicher Situation (z. B. nach Umzügen) in Kontakt kommen können. Durch Partikulargemeinschaften der Toten können

---

<sup>326</sup> Zum Zusammenhang von sinkenden Fallzahlen anonymer Bestattungen, sobald vor Ort innovative Friedhofskonzepte angeboten werden vgl. Meitzler 2013, 270f.

<sup>327</sup> Wagner-Rau 2017, 22.

<sup>328</sup> Benkel/Meitzler 2019, 19. Zur Bedeutung der individuellen Grabgestaltung als Ausdrucksform des dynamischen Trauerprozesses vgl. Mickan 2017, 87.

<sup>329</sup> Zu Vorschlägen einer „Taktik multipler Trauerflächen“ und der „Mehr-Felder-Strategie“ vgl. Benkel/Meitzler 2019, 19; dies kann auch als Teil eines Service-orientierten Friedhofswesens verstanden werden, vgl. dazu: Klie/Kühn 2019.

so neue Partikulargemeinschaften der Lebenden entstehen. Kirchliche Friedhöfe könnten hier impulsgebend und orientierend zugleich wirken.

Nicht zuletzt hat Kirche aber auch „Sprache den Sprachlosen zu geben – dies gilt dann auch und gerade für die verschwiegenen Toten“<sup>330</sup> ebenso, wie für die Sterbenden. In diesem Sinne ist auf die Ambivalenz eines liberaleren Umgangs mit den Toten bei Umbettungen hinzuweisen: Für Sterbende kann eine Vereinfachung von Umbettungen zwar entlastend wirkend, indem sie sich dauerhaft in der Nähe ihrer Angehörigen verortet wissen, auch wenn unbeständige Lebensverhältnisse (z. B. ein Umzug, s. o. 2.) abzusehen sind. Andererseits steht gerade bei einem angespannten Verhältnis zu den Hinterbliebenen eine Umbettung aus niederen Beweggründen zu befürchten. Wird dem Willen der Hinterbliebenen also mehr Gewicht gegeben als bisher, bedeutet dies für Sterbende möglicherweise eine Verunsicherung für den dauerhaften Verbleib ihrer sterblichen Überreste. Entsprechend ist bei unsicheren Verhältnissen darauf hinzuweisen, dass Sterbende auch Fragen ihrer Bestattung testamentarisch festhalten können – wie es sich auch zu anderen Zeiten schon etabliert hat (s. o. 5.2.3.).

Als grundsätzlicher diakonischer Auftrag angesichts der Fragen zu Umbettungen lässt sich erkennen, dass in innerkirchlichen, wie gesellschaftlichen Diskursen neu für ein Nachdenken mit dem Umgang mit Toten sensibilisiert werden sollte. Was es zu „überwinden“ gilt, ist die Exkommunikation der Toten“ und so „an die Toten und Sterbenden zu denken“<sup>331</sup>. Was auf eine Verdrängung der Toten und des Sterbens aus gesellschaftlichem und kirchlichem Bewusstsein folgen kann, wurde ungeschönt in der Corona-Pandemie deutlich<sup>332</sup>: Angesichts der Einsamkeit von Sterbenden und den als unwürdig wahrgenommenen Bestattungen ist zu

---

<sup>330</sup> H. Luther 1991, 425.

<sup>331</sup> A.a.O., 424.

<sup>332</sup> Ein weiteres Beispiel, für eine fehlende Reflexion über den Umgang mit Toten ist die Frage, wie mit den Leichen von Mittelmeerflüchtlingen umgegangen wird. Besteht auch hier Umbettungsbedarf, z. B. in die Heimatländer und zu ihren Angehörigen? Was sagt es darüber aus, dass sie i. d. R. nicht auf den örtlichen Friedhöfen der Küstenorte, sondern auf provisorisch angelegten Flucht-Friedhöfen bestattet werden? Was lässt dies über den Umgang mit lebenden Flüchtlingen erkennen? Auch diese Fragen fordern zum theologischen Nachdenken und diakonischen Handeln an den „Sprachlosen“ heraus. Zu dieser Diskurs-Lücke vgl. Sörries 2016, 375–382.



Recht zu fragen, ob Kirche hier ihrem diakonischen Auftrag gerecht geworden ist<sup>333</sup>. Welche Kraft hingegen freigesetzt werden kann, wenn den Toten eine Stimme gegeben wird, belegt eindrücklich die (nicht kirchliche) Kampagne *#saytheirnames*<sup>334</sup>. Nach dem Terroranschlag in Hanau 2020 werden die Ermordeten den Lebenden noch immer zum Zeichen. Vielfach sichtbar und lokalisierbar durch Graffitis im öffentlichen Raum, fordern ihre Namen und Portraits dazu auf, rassistischen Terror in Deutschland zu bekämpfen.

## 7. Fazit

Ungeachtet der konkreten praktisch-theologischen Gestaltungsperspektiven (6.), müssen viele Fragen, die in der Arbeit aufgeworfen wurden, offenbleiben. Dies ist vor dem Hintergrund zahlreicher offener Forschungsfragen zu verstehen, die sich der Theologie im Bereich der Sepulkralkultur noch stellen. Zwar ist der Wandel der Bestattungs- und Trauerkultur bereits im theologischen Diskurs angekommen; mit der konkreten Frage nach Umbettungen wurde mit dieser Arbeit jedoch weitgehend theologisches Neuland betreten. Besonders an der unzureichenden Datenlage zu Umbettungen ist das deutlich geworden (s. o. 3.4.). Die hier durchgeführte Recherche hat offenbar erstmals in einer wissenschaftlichen Untersuchung Zahlen zu Umbettungen zusammengeführt – wenn auch mit sehr begrenzter Aussagekraft, da der Schwerpunkt der Arbeit nicht auf eine empirische Datenerhebung gelegt wurde. Als eine weitere Leerstelle wurde die fehlende Reflexion zu Umbettungsarbeiten des Volksbundes (s. o. 5.2.4.) identifiziert. Dass eine theologische Verhältnisbestimmung zu den massenhaft Umgebetteten bisher nicht stattgefunden hat, kann als Hinweis für eine weitgehende gesellschaftliche und theologische Toten-Vergessenheit gewertet werden.

Gleichzeitig hat die Arbeit auch gezeigt, dass gerade in den Fächern der Praktischen Theologie der Umgang mit den Toten wieder stärker in den Blick

---

<sup>333</sup> S. o. Anm. 245.

<sup>334</sup> Zur Kampagne vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, [www.demokratie-leben.de/magazin/magazin-details/saytheirnames-1-36](http://www.demokratie-leben.de/magazin/magazin-details/saytheirnames-1-36) [20.02.2022].

gerät: Das liturgische Totengedenken gewinnt an Bedeutung und auch das seelsorgerliche Nachdenken über das Verhältnis zu den Toten und ihren Orten kommt in Bewegung. Daran konnte die Arbeit anschließen und den Umbettungsantrag als eine spezielle Form des Totengedenkens einordnen (6.1. und 6.2.) und eindeutig als eine vierte Station des Totengedenkens legitimieren. Biblische und kirchengeschichtliche Anknüpfungspunkte wurden als Impulse für eine Einordnung moderner Umbettungspraxis fruchtbar gemacht (5.1. und 5.2.). Nachdem die Beziehung der Lebenden zu den (Orten der) Toten auch dogmatisch eingeordnet wurde (5.3.1.), konnte eine Neuverortung der sterblichen Überreste durch Umbettungen als legitimes Anliegen gewürdigt werden. Bedenken einer möglichen Unterminierung der Totenruhe wurden ausgeräumt und eine Stärkung der Rechte der Hinterbliebenen vorgeschlagen (5.3.2.).

Über das konkrete Umbettungsanliegen hinaus hat die Arbeit auch einen Weg aufgezeigt, wie Theologie und Kirche sich grundsätzlich zu den Dynamiken in der Bestattungs- und Trauerkultur verhalten können. Denn auch in Zukunft werden individuelle Bedürfnisse die Veränderungen in der Sepulkralkultur bestimmen (s. o. 3.). Dabei ist besonders die Entwicklung der Verortung der Toten und der Trauer zu beobachten. Was werden die neuen Orte der Toten auch über das Verhältnis der Lebenden zu sich selbst verraten?

Wie deutlich wurde, fordert der Wandel der Bestattungs- und Trauerkultur zu theologischem Nachdenken heraus, das stets auf die Praxis der individuellen und gesellschaftlichen Lebensdeutung hin orientiert ist. Damit dies gelingt, bedarf es einer theologischen Offenheit gegenüber den neuen sepulkralen Bedürfnissen. Die Chance für Theologie und Kirche liegt darin, dass angesichts einer „Multioptionsbestattungskultur“<sup>335</sup> theologische Reflexion und kirchliche Handlungsangebote als orientierend und somit als entlastend wahrgenommen werden können. Diese Orientierungsleistung gelingt am besten, wenn *individuelle* Fragen in einen größeren Sinnzusammenhang eingeordnet werden können. Theologie und Kirche können dazu aus dem reichen christlichen Deutungs- und Erfahrungsschatz schöpfen. Wie die

---

<sup>335</sup> Meitzler 2013, 250.

vorliegende Arbeit gezeigt hat, scheint es hier einen größeren Reichtum zu geben, als man zunächst vermuten könnte.

# I. Literaturverzeichnis

## a. Hilfsmittel

*Aland, Barbara et.al.* (Hg.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart  
rev.<sup>28</sup>2012.

*Bauer, Walter/Aland, Kurt/ Aland, Barbara:* *Griechisch-deutsches  
Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der  
frühchristlichen Literatur*, Berlin et. al. <sup>6</sup>1988.

*Gesenius, Wilhelm:* *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das  
Alte Testament*, Berlin <sup>18</sup>2013.

*Elliger, Karl/Rudolph, Wilhelm* (Hg.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*,  
Stuttgart <sup>4</sup>1990.

## b. Literatur

*Achenbach, Reinhard:* Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum  
Ursprung einer altisraelischen Vorstellung. In: Angelika  
Berlejung/Bernd Janowski/Jan Dietrich/Anette Krüger (Hg.): *Tod und  
Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische,  
religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische  
Aspekte*, Tübingen 2012, S. 347–372.

*aeternitas e.V.:* Mehrheit für liberalen Umgang mit Totenasche.  
Repräsentative Umfrage zeigt Reformbedarf bei den  
Bestattungsgesetzen, URL: [https://www.aeternitas.de/inhalt/markt-  
forschung/meldungen/2019\\_aeternitas\\_umfrage\\_totenasche\\_mobilita  
et](https://www.aeternitas.de/inhalt/markt-<br/>forschung/meldungen/2019_aeternitas_umfrage_totenasche_mobilita<br/>et) [Zugriff: 20.02.2022].

*Angenendt, Arnold:* *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom  
frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München <sup>2</sup>1997.

*Ders.:* [Art.] Reliquien/Reliquienverehrung – II. Im Christentum. In: *RGG*<sup>4</sup>  
(29) 1998, S. 69–74.

- Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal* (Hg.): Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen; Analysen - Ergebnisse - Perspektiven - Grundlagen, Kassel 2019.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth* (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Berlin 1994.
- Becker, Hansjakob/Einig, Bernhard/Ulrich, Peter-Otto* (Hg.): Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, St. Ottilien 1987.
- Benkel, Thorsten* (Hg.): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016.
- Ders.:* Erinnerung und Individualisierung. In: Thomas Klie/Sieglinde Sparre (Hg.): Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis, Stuttgart 2017, S. 111–124.
- Ders./Meitzler, Matthias:* Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur, Hamburg 2013.
- Ders./Meitzler, Matthias:* Trauerkultur in der Moderne. Gesellschaftlicher Wandel des Friedhofs. In: *Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal* (Hg.): Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen; Analysen - Ergebnisse - Perspektiven - Grundlagen, Kassel 2019, S. 8–21.
- Berlejung, Angelika/Janowski, Bernd/Dietrich, Jan/Krüger, Anette* (Hg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, Tübingen 2012.
- Berner, Alexander/Henke, Jan-Marc/Lichtenberger, Achim/Morstadt, Bärbel/Riedel, Anne* (Hg.): Das Mittelmeer und der Tod. Mediterrane Mobilität und Sepulkralkultur, Paderborn 2016.
- Bieritz, Karl-Heinrich:* Bestattungsrituale im Wandel. Tendenzen in neueren Bestattungsagenden. In: Thomas Klie (Hg.): Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, S. 121–158.

*Birnbacher, Dieter*: Philosophisch-ethische Überlegungen zum Status des menschlichen Leichnams. In: Norbert Stefenelli (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien 1998, S. 927–932.

*Ders.*: Tod, Berlin/Boston 2017.

*Blume, Cäcilie*: The final Countdown. Populäre Musik bei evangelischen Bestattungen. In: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin/Boston 2015, S. 395–412.

*Boff, Leonardo*: Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf <sup>15</sup>1998 (1975).

*Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*: #SayTheirNames, URL: <https://www.demokratie-leben.de/magazin/magazin-details/saytheirnames-1-36> [Zugriff: 20.02.2022].

*Bünz, Enno*: Die mittelalterliche Pfarrei. Ausgewählte Studien zum 13. – 16. Jahrhundert, Tübingen 2017.

*Clauss, Martin/Reiß, Ansgar/Rüther, Stefanie* (Hg.): Vom Umgang mit den Toten. Sterben im Krieg von der Antike bis zur Gegenwart, Boston 2019.

*Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e.V. (DHPV)*: Stellungnahme für eine Kultur der Trauer und für die Anwendung des Begriffs "Belastungsstörung nach Verlust" in der IDC-11 6B42 zur Abwendung von unerträglichem Leid in Folge eines Verlustes, Berlin 2018.

*Dinzelbacher, Peter*: Die "Realpräsenz" der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen. In: *Ders./Dieter R. Bauer* (Hg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 8. – 12. April 1987 in Wiengarten, Ostfildern 1990, S. 115–174.

*Ders./Bauer, Dieter R.* (Hg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der

Diözese Rottenburg-Stuttgart, 8. – 12. April 1987 in Wiengarten, Ostfildern 1990.

*Drügemöller, Lotta*: Zurück nach Hawaii. Kolonialgeschichtliche Überreste.

In: Tageszeitung taz (08.02.2022), URL: <https://taz.de/Kolonialgeschichtliche-Ueberreste/!5831847/> [Zugriff: 15.02.2022].

*Elias, Norbert*: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Gesammelte Schriften in 19 Bänden (6), Berlin 2002.

*Fechtner, Kristian*: Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten, Gütersloh<sup>2</sup>2011.

*Ders.*: Der Lebensraum der Toten als praktisch-theologische Herausforderung gegenwärtiger Bestattungskultur. In: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin/Boston 2015, S. 47–62.

*Ders./Klie, Thomas* (Hg.): Erinnerungskasualien, Gütersloh 2019.

*Fischer, Alexander A.*: Der Tod im Alten Testament und sein altorientalischer Kontext. In: Ulrich Volp (Hg.): Tod, Tübingen 2018, S. 11–56.

*Fischer, Norbert*: Der entfesselte Friedhof. Über die Zukunft von Bestattungs- und Erinnerungsorten. In: Thorsten Benkel (Hg.): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, S. 263–282.

*Fischer, Norbert/Herzog, Markwart* (Hg.): Nekropolis: der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005.

*Fix, Karl-Heinz/Roth, Ursula* (Hg.): Lebensvergewisserungen. Erkundungsgänge zur gegenwärtigen Bestattungs- und Trauerkultur in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 2014.

*Friedrichs, Lutz*: Die kirchliche Bestattung: Tradition im Wandel. In: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin/Boston 2015, S. 63–86.

*Ders.*: Bestatten, Göttingen 2020.

- Fuhrmeister, Christian*: Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge. Entwicklungslinien und Probleme, Berlin 2019.
- Gaedke, Jürgen/Diefenbach, Joachim/Barthel, Torsten F.*: Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts. Mit ausführlicher Quellensammlung des geltenden staatlichen und kirchlichen Rechts (Stand: 1. August 2021), Köln <sup>13</sup>2022.
- Grethlein, Christian*: Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens, Göttingen 2007.
- Ders.*: Praktische Theologie, Berlin/Boston <sup>2</sup>2016.
- Groß, Dominik/Grande, Jasmin* (Hg.): Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper, Frankfurt 2010.
- Gross, Peter*: Die Multioptionsgesellschaft, Berlin 1994.
- Gudehus, Christian/Eichenberg, Ariane/Welzer, Harald* (Hg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010.
- Hahn, Susanne*: Pars pro toto: Leichenteile. In: Norbert Stefenelli (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien 1998, S. 756–770.
- Happe, Barbara*: Die Topik gegenwärtiger Bestattungsformen. In: Thorsten Benkel (Hg.): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, S. 283–302.
- Härle, Wilfried*: Dogmatik, Berlin/Boston <sup>5</sup>2018 (1995).
- Heckel, Ulrich/Zeeb, Frank*: Bestattung aus biblisch-theologischer Perspektive. Eine Orientierung. In: Heinzpeter Hempelmann/Benjamin Schließer/Corinna Schubert/Markus Weimer (Hg.): Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis, Neukirchen-Vluyn 2015, S. 96–107.
- Helbach, Alexander*: Jeder dritte deutsche Friedhof in kirchlicher Hand. Verteilung regional sehr verschieden, URL: [aeternitas.de/inhalt/aktuelles/ARCHIV/2017/2017\\_08\\_02\\_\\_08\\_53\\_01-Jeder-dritte-](http://aeternitas.de/inhalt/aktuelles/ARCHIV/2017/2017_08_02__08_53_01-Jeder-dritte-)



deutsche-Friedhof-in-kirchlicher-Hand/show\_data

[Zugriff: 20.02.2022].

*Hempelmann, Heinzpeter*: Milieus, Megatrends und Mentalitäten. Beobachtungen zur Ausdifferenzierung der Bestattungskultur. In: Ders./Benjamin Schließer/Corinna Schubert/Markus Weimer (Hg.): Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis, Neukirchen-Vluyn 2015, S. 52–73.

*Ders./Schließer, Benjamin/Schubert, Corinna/Weimer, Markus* (Hg.): Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis, Neukirchen-Vluyn 2015.

*Hettling, Manfred*: Zwischen staatlichem Auftrag und gesellschaftlicher Trägerschaft. Eine Geschichte der Kriegsgräberfürsorge in Deutschland im 20. Jahrhundert, Göttingen 2018.

*Hitzler, Roland/Honer, Anne*: Bastelexistenz: über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Berlin 1994, S. 307–315.

*Höcker, Bertold/Handke, Emilia*: Bestattungspraxis auf dem freien Markt. In: Praktische Theologie 55 (2020), S. 218–223.

*Hofmann, Andrea*: "Das ist also mein Anteil an dem großen Opfer" – Deutungen des Soldatentodes in evangelischen Andachtsschriften und Kriegspredigten der Ersten Weltkriegs. In: Martin Clauss/Ansgar Reiß/Stefanie Rüter (Hg.): Vom Umgang mit den Toten. Sterben im Krieg von der Antike bis zur Gegenwart, Boston 2019, S. 129–144.

*Höhn, Hans-Joachim*: Vergängliche Würde? In: Franz Josef Wetz/Brigitte Tag (Hg.): Schöne neue Körperwelten. Der Streit um die Ausstellung, Stuttgart 2001, S. 215–240.

*Horx, Matthias*: Trauerkultur der Zukunft. Perspektiven bestehender Friedhöfe. In: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen; Analysen - Ergebnisse - Perspektiven - Grundlagen, Kassel 2019, S. 22–41.

*Huxel, Kirsten*: Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh) 48 (2006), S. 341–366.

*Jüngel, Eberhard*: Tod, Gütersloh <sup>5</sup>1993 (1971).

*Kamlah, Jens*: Grab und Begräbnis in Israel / Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkults. In: Angelika Berlejung/Bernd Janowski/Jan Dietrich/Anette Krüger (Hg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, Tübingen 2012, S. 257–298.

*Kant, Immanuel*: Metaphysik der Sitten. In: Karl Vorländer (Hg.): Philosophische Bibliothek Band 42, Leipzig <sup>3</sup>1919 (1797).

*Karle, Isolde*: Praktische Theologie, Leipzig 2020.

*Kirchenamt der EKD*: Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier, Hannover 2004.

*Kirchenkanzlei der UEK* (Hg.): Bestattung. Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Witten 2004.

*Klie, Thomas* (Hg.): Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008.

*Ders.*: Der tote Körper als Zeichen: Praktisch-theologische Erkundungen in spätmoderner Bestattungskultur. In: Berliner Theologische Zeitschrift (BTHZ) 29 (2012), S. 246–261.

*Ders.*: Beschleunigte Kolonisierung. Neuinszenierung im Reich des Todes. In: Karl-Heinz Fix/Ursula Roth (Hg.): Lebensvergewisserungen. Erkundungsgänge zur gegenwärtigen Bestattungs- und Trauerkultur in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 2014, S. 61–76.

*Ders.*: Bestattungskultur. In: Ulrich Volp (Hg.): Tod, Tübingen 2018, S. 201–254.

- Ders.:* Toten-Memoria. In: *Ders./Kristian Fechtner (Hg.): Erinnerungskasualien*, Gütersloh 2019, S. 53–65.
- Ders./Kühn, Jakob (Hg.): Bestattung als Dienstleistung. Ökonomie des Abschieds*, Stuttgart 2019.
- Ders./Kühn, Jakob:* Die Dinge, der Trost und die Erinnerung. Zur Einleitung. In: *Ders./Ders. (Hg.): Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld 2020, S. 7–18.
- Ders./Kühn, Jakob (Hg.): Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld 2020.
- Ders./Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.): Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin/Boston 2015.
- Ders./Nord, Ilona (Hg.): Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, Stuttgart 2016.
- Ders./Sparre, Sieglinde (Hg.): Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart 2017.
- Knoblauch, Hubert:* Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung. In: *Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 329–346.
- Körtner, Ulrich H. J.:* Der unbezähmbare Tod. In: *Franz Josef Wetz/Brigitte Tag (Hg.): Schöne neue Körperwelten. Der Streit um die Ausstellung*, Stuttgart 2001, S. 241–266.
- Ders.:* Dogmatik, Leipzig 2018.
- Ders.:* Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien, Göttingen 2017.
- Kühn, Dagmar:* Totengedenken im Alten Testament. In: *Angelika Berlejung/Bernd Janowski/Jan Dietrich/Anette Krüger (Hg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2012, S. 481–500.

- Kühschelm, Roman*: Bewertung des Leichnams im Neuen Testament.  
In: Norbert Stefenelli (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien 1998, S. 402–413.
- Lammer, Kerstin*: Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2010 (2000).
- Dies.*: Trauer Verstehen. Formen, Erklärungen, Hilfen, Berlin, Heidelberg <sup>4</sup>2014.
- Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck* (Hg.): Agende IV. Die Bestattung, Kassel 2006.
- Lanzerath, Dirk*: Vom Umgang mit dem toten Körper und der Totenasche: Anthropologisch-ethische Aspekte. In: Tade M. Spranger/Frank Pasic/Michael Kriebel (Hg.): Handbuch des Feuerbestattungsrechts, Stuttgart <sup>2</sup>2021, S. 55–70.
- Laube, Stefan*: Von der Reliquie zum Ding - und zurück? In: Thomas Klie/Jakob Kühn (Hg.): Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs, Bielefeld 2020, S. 37–52.
- Lobe, Adrian*: Stimmen aus dem Jenseits. Künstliche Intelligenz und Ethik. In: Tageszeitung taz (16.02.2022), URL: <https://taz.de/Kuenstliche-Intelligenz-und-Ethik/!5831416/> [Zugriff: 20.02.2022].
- Lüddeckens, Dorothea*: Trauerrituale in der alternativen Trauer- und Bestattungskultur. In: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Praktische Theologie der Bestattung, Berlin/Boston 2015, S. 207–228.
- Luther, Henning*: Tod und Praxis: Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK) 88 (1997), S. 407–426.
- Luther, Martin*: Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel. Revidiert 2017 mit Apokryphen, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland Stuttgart <sup>rev.2017</sup>2016.
- Macho, Thomas* (Hg.): Die neue Sichtbarkeit des Todes, München 2007.

- Mädler, Inken*: Die Urne als 'Mobilität'. Überlegungen zur gegenwärtigen Bestattungskultur. In: Thomas Klie (Hg.): Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, S. 57–76.
- Mahlmann, Theodor*: Auferstehung der Toten und ewiges Leben. In: Konrad Stock (Hg.): Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, S. 108–131.
- Meyer-Blanck, Michael*: Zeichentheoretische Rekonstruktion des Trauerrituals: Die Trauerfeier in der Pfarrkirche St. Michael, Regen, am 25. September 2011. In: Pastoraltheologie 103 (2014), S. 56–61.
- Mickan, Antje*: Erinnerungsräume. In: Thomas Klie/Sieglinde Sparre (Hg.): Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis, Stuttgart 2017, S. 83–96.
- Mildenberger, Friedrich*: [Art.] Auferstehung – IV. Dogmatisch. In: RGG<sup>4</sup> (4) 1979, S. 547–575.
- Oexle, Otto Gerhard*: Die Gegenwart der Toten. In: Werner Verbeke/Herman Braet (Hg.): Death in the Middle Ages, Leuven 1983, S. 19–77.
- Offerhaus, Anke*: Klicken gegen das Vergessen - Die Mediatisierung von Trauer- und Erinnerungskultur am Beispiel von Online-Friedhöfen. In: Thomas Klie/Ilona Nord (Hg.): Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur, Stuttgart 2016, S. 37–62.
- Ohler, Norbert*: Sterben, Tod und Grablege nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen. In: Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ulrich (Hg.): Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, St. Ottilien 1987, S. 569–592.
- Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus* (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018.
- Rass, Christoph/Lohmeier, Jens*: Der Körper des toten Soldaten: Aneignungsprozesse zwischen Verdrängung und Inszenierung. In: Dominik Groß/Jasmin Grande (Hg.): Objekt Leiche.

Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper, Frankfurt 2010, S. 271–336.

*Richter, Gerhard R.*: Tendenzen zur Entwicklung von Beisetzungsräumen der Zukunft. In: Norbert Fischer/Markwart Herzog (Hg.): Nekropolis: der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005, S. 243–252.

*Rosa, Hartmut*: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2018.

*Roser, Traugott*: Wundertätige Leichen: Das Beziehungsgefüge zwischen Leichnam und Lebenden. In: Wege zum Menschen (WzM) 58 (2006), S. 108–121.

*Ders.*: Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Stuttgart 2017.

*Sachmerda-Schulz, Nicole*: Die anonyme Bestattung zwischen Individualisierung und Entindividualisierung. In: Thorsten Benkel (Hg.): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, S. 303–316.

*Saramo, Samira*: Introductory Essay: Making transnational death familiar. In: Dies./Eerika Koskinen-Koivisto/Hanna Snellman (Hg.): Transnational Death, Helsinki 2019, S. 8–22.

*Dies./Koskinen-Koivisto, Eerika/Snellman, Hanna* (Hg.): Transnational Death, Helsinki 2019.

*Schäfer, Silvia*: Friedhof als Ort der Zumutung? Ein Plädoyer von Silvia Schäfer für die Gestaltung von Friedhöfen als heilsame Orte in Zeiten der Trauer. In: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen; Analysen - Ergebnisse - Perspektiven - Grundlagen, Kassel 2019, S. 50–63.

*Schleiermacher, Friedrich D.E.*: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Ausgabe (1830). Nebst den Marginalien aus Schleiermachers Handexemplar, in: Ders., Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze

Darstellung des theologischen Studiums (Kritische Gesamtausgabe I/6), hg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 1998, S. 317–446.

*Schnelle, Udo*: Theologie des Neuen Testaments, Göttingen, Deutschland<sup>3</sup>2016.

*Schoenfeld, Helmut*: Soldatenfriedhöfe. Ihre Entwicklung und ihr Einfluß auf die Friedhofsreform des 20. Jahrhunderts. In: Norbert Fischer/Markwart Herzog (Hg.): Nekropolis: der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005, S. 95–108.

*Schweikle, Johannes*: Bitterer Abschied. In: Die ZEIT (6.05.2020), URL: <https://www.zeit.de/2020/20/beerdigungen-tod-coronavirus-infektionsschutz-massnahmen> [Zugriff: 20.02.2022].

*Sheller, Mimi/Urry, John*: The new mobilities paradigm. In: Environment and Planning 38 (2006), S. 207–226.

*Sörries, Reiner*: Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs, Kevelaer 2009.

*Ders.*: Letzte Reise Mittelmeer. Vom Umgang mit toten Migrantinnen und Migranten. Ein Kommentar. In: Alexander Berner/Jan-Marc Henke/Achim Lichtenberger/Bärbel Morstadt/Anne Riedel (Hg.): Das Mittelmeer und der Tod. Mediterrane Mobilität und Sepulkralkultur, Paderborn 2016, S. 375–384.

*Spiegel Online*: Tag der Toten in Lateinamerika. Im Zeichen des Knochenmanns, auf: Spiegel Online (02.11.2012), URL: <https://www.spiegel.de/fotostrecke/dia-de-los-muertos-lateinamerika-feiert-den-tag-der-toten-fotostrecke-89257.html> [Zugriff: 20.02.2022].

*Spranger, Tade M./Joschko, Annabel*: Die Umbettung von Totenaschen. In: Ders./Frank Pasic/Michael Kriebel (Hg.): Handbuch des Feuerbestattungsrechts, Stuttgart<sup>2</sup>2021, S. 347–354.

*Ders./Pasic, Frank/Kriebel, Michael* (Hg.): Handbuch des Feuerbestattungsrechts, Stuttgart<sup>2</sup>2021.

- Stefenelli, Norbert* (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien 1998.
- Stock, Konrad* (Hg.): Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994.
- Tillich, Paul*: Systematische Theologie III, Berlin/Boston <sup>4</sup>1987 (1963).
- Uden, Ronald*: Wohin mit den Toten? Totenwürde zwischen Entsorgung und Ewigkeit, Gütersloh 2006.
- Verbeke, Werner/Braet, Herman* (Hg.): Death in the Middle Ages, Leuven 1983.
- Virt, Günter/Körtner, Ulrich H. J.*: Pietät und Nächstenliebe. Ein christlich-ökumenischer Beitrag zum Umgang mit dem menschlichen Leichnam. In: Norbert Stefenelli (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien 1998, S. 919–926.
- Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e.V.*: Arbeitsbilanz 2019, Kassel 2020, URL: [https://www.volksbund.de/fileadmin/redaktion\\_BG/Mediathek/Arbeitsbilanzen/Arbeitsbilanz2019\\_final.pdf](https://www.volksbund.de/fileadmin/redaktion_BG/Mediathek/Arbeitsbilanzen/Arbeitsbilanz2019_final.pdf) [Zugriff: 20.02.2022].
- Volp, Ulrich*: Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, Leiden/Boston 2002.
- Ders.*: Der menschliche Tod in den christlichen Gemeinden. Kirchengeschichtliche Perspektiven. In: Ders. (Hg.): Tod, Tübingen 2018, S. 117–162.
- Ders.* (Hg.): Tod, Tübingen 2018.
- Wagner, Karl* (Hg.): Die Feier der Beerdigung, Freiburg/Basel/Wien 2001.
- Wagner-Rau, Ulrike*: Trauer und Raum. Zur Psychologie von Erinnerungsorten. In: Thomas Klie/Sieglinde Sparre (Hg.): Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis, Stuttgart 2017, S. 13–30.



Wetz, Franz Josef/Tag, Brigitte (Hg.): *Schöne neue Körperwelten. Der Streit um die Ausstellung*, Stuttgart 2001.

*Wirtschaftslexikon*: Art.: Partikularisierung, URL: [www.wirtschaftslexikon.co/d/partikularisierung/partikularisierung.htm](http://www.wirtschaftslexikon.co/d/partikularisierung/partikularisierung.htm) [Zugriff: 05.01.2022].

Wittwer, Héctor: *Der Leichnam aus Sicht der Philosophie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPh)* 56 (2008), S. 97–107.

Wüthrich, Matthias D.: *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Göttingen 2015.

*Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel* (Hg.): *Großes Lexikon der Bestattungs- u Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur, Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung*, Braunschweig 2002.

Ziegenhagen, Anna: *Trauerbegleitung für alle! Kirchliche Angebote zusätzlich zur Parochie*. In: Thomas Klie/Jakob Kühn (Hg.): *Bestattung als Dienstleistung. Ökonomie des Abschieds*, Stuttgart 2019, S. 123–132.

## II. Selbstständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, Philipp Kurowski, dass ich diese Abschlussarbeit im Fach Praktische Theologie selbstständig angefertigt habe, andere als die angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt und sämtliche inhaltlichen und wörtlichen Anführungen aus der Literatur als solche kenntlich gemacht habe.

Münster, den 09.03.2022